

А.И. П



**MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE
LUHANSK PEOPLE'S REPUBLIC
VLADIMIR DAHL LUGANSK NATIONAL UNIVERSITY**

Anthropos: Logos and Theos

**(Ὁ ἄνθρωπος:
ὁ Λόγος καὶ Θεός)**

ISSUE 2

RESEARCH WORK'S DIGEST

Lugansk 2016

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ЛУГАНСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени ВЛАДИМИРА ДАЛЯ

А н т р о п о с : Л о г о с и Т е о с

**(Ὁ ἄνθρωπος:
ὁ Λόγος καὶ Θεός)**

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Философия религии
Философская антропология
Философия культуры

ВЫПУСК 2

Луганск 2016

УДК 1(060.55)
ББК 87

Редакционная коллегия:

Главный редактор сборника научных трудов

Исаев Владимир Данилович

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедры мировой философии и теологии института гуманитарных наук и социально-политических технологий Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск, ЛНР)

Члены редакционной коллегии:

Исаев В.Д.	- доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)
Золотухина Е.В.	- доктор философских наук, профессор, академик Академии гуманитарных наук (г. Ростов, РФ)
Suncica Denic	- доктор философии, профессор (Сербия)
Шмидт В.В.	- доктор философских наук, профессор (г. Москва, РФ)
Августин (Морозов)	- архимандрит, магистр богословия (г. Салерно, Италия)
Липич Т.И.	- доктор философских наук, профессор (г. Белгород, РФ)
Лазарев Ф.В.	- доктор философских наук, профессор (г. Симферополь, РФ)
Вениамин(Погребной)	- епископ, кандидат философских наук, доцент (г. Полтава, Украина)
Гужва А.П.	- доктор философских наук, профессор (г. Харьков, Украина)
Рожков В.П.	- доктор философских наук, профессор (г. Саратов, РФ)
Фриауф В.А.	- доктор философских наук, профессор (г. Саратов, РФ)
Орлов М.О.	- доктор философских наук, профессор (г. Саратов, РФ)
Ольхов П.А.	- доктор философских наук, профессор (г. Белгород, РФ)
Муза Д.Е.	- доктор философских наук, профессор (г. Донецк, ДНР)
Титаренко С.А.	- доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)
Вовк В.М.	- доктор педагогических наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)
Лустенко А.Ю.	- доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)
Шелото В.М.	- доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)
Воронкин С.В.	- доктор богословия, протоиерей (г. Луганск, ЛНР)
Кобылкин Д.С.	- кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР).

Ответственный секретарь – Кобылкин Д.С., кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР)

Рекомендовано к печати Ученым советом Луганского государственного университета имени Владимира Даля (Протокол № 9 от 27.05.2016 г.)

Материалы сборника печатаются на языке оригинала. Статьи прорецензированы членами редакционной коллегии.

Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского национального университета имени Владимира Даля. Выпуск № 2. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля, 2016. – 300 с.

В сборник вошли научные работы, в которых рассматриваются актуальные вопросы религии, теологии, философии, философской антропологии, философии культуры, этики и эстетики. Статьи отражают появление новых контекстов религиозного, теологического и философского знания и реинтерпретацию классических вопросов философии религии. Сборник рассчитан на научных работников, преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов.

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИОЗНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Рябичев В.Д., Исаев В.Д., Пономарев А.В. -----	11
<i>СЛЕДОВАТЬ ТРАДИЦИИ ВОСПИТАНИЯ ДУХОВНЫХ КАЧЕСТВ ТЕХНИЧЕСКОЙ, ГУМАНИТАРНОЙ, ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ НАРОЖДАЮЩЕГОСЯ ГОСУДАРСТВА</i>	
Лустенко А.Ю. -----	23
<i>БОГ И ИСТОРИЯ</i>	
Титаренко С.А., Вовк В.М. -----	37
<i>ОСОБЕННОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО СТИЛЯ Н. БЕРДЯЕВА</i>	
Шелюто В.М. -----	47
<i>САКРАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА В ГОСУДАРСТВЕННОЙ АТТРИБУТИКЕ</i>	
Дервянко К.В., архим. Варфоломей (Кузнецов) -----	60
<i>МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ АСКЕТИЧЕСКИХ ПРАКТИК</i>	
Ильченко В.И., Лукьяненко К.А. -----	72
<i>ИИСУС ХРИСТОС КАК ИМПЕРАТИВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО САМОПОЗНАНИЯ</i>	
Кобылкин Д.С. -----	88
<i>СЧАСТЬЕ И НЕСЧАСТЬЕ ВСТРЕЧ АНТРОПОСОВ В РОМАНЕ И.С. ТУРГЕНЕВА «ОТЦЫ И ДЕТИ»</i>	
Швецов Г.Ю. -----	99
<i>СОЦИАЛЬНАЯ ДЕМЕНЦИЯ ЛИЧНОСТНЫХ КАЧЕСТВ И ЭНЕРГИЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЕЙ С ПОЗИЦИЙ КУЛЬТУРЫ И «ВНУТРЕННЕГО» ЧЕЛОВЕКА</i>	

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Исаев В.Д. -----	107
<i>ФИЛОСОФИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ</i>	
Белых А.С. -----	112
<i>ПРИНЦИП КУЛЬТУРОСООБРАЗНОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ</i>	

Клименко А.С. -----	119
<i>КРИТИКА ПРЕСКРИПТИВНОЙ ЛИНГВИСТИКИ И ПОВЫШЕНИЕ УРОВНЯ ЕЕ НАУЧНОСТИ В РАМКАХ СТРУКТУРОЦЕНТРИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ЯЗЫКОЗНАНИИ (К ВОПРОСУ О НАУЧНОЙ ИСТИННОСТИ В ОБЛАСТИ НОРМАЛИЗАЦИИ ЯЗЫКА)</i>	
Звонок Н.С. -----	131
<i>ВЫБОР СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ: РЕЛИГИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?</i>	
Чекер Н.В., Чугунов Е.В. -----	138
<i>СМЫСЛЫ И ЦЕННОСТИ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА</i>	
Кравцов Д.Н., Лебедь В.Н., Чилигин В.В. -----	145
<i>НАЦИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ РОССИИ: ФИЛОСОФСКО- ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ СРЕЗ</i>	
Шкуран О.В. -----	155
<i>ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ СВЯЩЕННЫХ ПОНЯТИЙ В РУССКОЯЗЫЧНЫХ МЕДИАРЕСУРСАХ</i>	
Помников О.И. -----	165
<i>МИФО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСТОКИ АНТИЧНОГО КОНЦЕПТА СПРАВЕДЛИВОСТИ</i>	
Стецюк К.В. -----	176
<i>ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ОСНОВА ТЕОЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ БУДУЩИХ СПЕЦИАЛИСТОВ АГРОСФЕРЫ</i>	
Вахтина Е.В. -----	184
<i>РУССКАЯ ИДЕЯ: ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС И ПРОБЛЕМЫ КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА</i>	

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Лазор В.В. -----	189
<i>ПРАВО РЕЛИГИОЗНОГО УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ</i>	
Слюсаренко А.В. -----	196
<i>РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ АФОНЕ. К 1000-летию юбилею русского присутствия на Святой горе.</i>	

Стрельникова Н.И., Тигаренко С.А. -----	200
<i>И. ИЛЬИН: ПРАВОСЛАВИЕ КАК ОСНОВА РУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ</i>	
Лукьяненко К.А. -----	209
<i>ВЛАДИМИР ВЕЛИКИЙ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ТИП (педагогический пример перехода от внешнего человека к внутреннему)</i>	
Даренский В.Ю. -----	220
<i>ПРЕДПОСЫЛКИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ «ДИСКУРСА ЭНЕРГИИ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ</i>	
Даренская В.Н. -----	230
<i>КОНЦЕПЦИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ИСТОРИЗМА О. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО</i>	
Архимандрит Варфоломей (Кузнецов) -----	240
<i>РАЗНООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО АСКЕТИЧЕСКИХ ПРАКТИК</i>	
Кравцов Д.Н. -----	260
<i>РЕСТРИКЦИЯ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ НА УКРАИНЕ: ВЫЗОВ И УГРОЗА БЕЗОПАСНОСТИ РУССКОГО МИРА</i>	
Архимандрит Макарий (Любавцев) -----	267
<i>ДОГМАТИЧЕСКИЕ ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА АРХИЕПИСКОПА ДИМИТРИЯ (МУРЕТОВА)</i>	
Толстых П.Н. -----	278
<i>ТЕМА ОБОЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО</i>	
Колодка Р.В. -----	287
<i>КРЕСТНЫЙ ПУТЬ И БОГОСЛОВСКИЕ ВЗГЛЯДЫ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО)</i>	

CONTENT

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Ryabichev V.D., Isaev V.D., Ponomarev A.V.</i>	11
FOLLOW THE TRADITION OF NURTURING SPIRITUAL QUALITIES IN TECHNICAL, HUMANITARIAN, ECONOMIC AND ADMINISTRATIVE ELITES OF THE NASCENT STATE	
<i>Lustenko A. Yu.</i>	23
THE GOD AND THE HISTORY	
<i>Titarenko S.A., Vovk V.M.</i>	37
PARTICULARITY PHILOSOPHIZING STYLE OF NIKOLAY BERDYAEV	
<i>Shelyuto V. M.</i>	47
THE SACRAL SYMBOLICS IN A STATE ATTRIBUTE	
<i>Derevyanko K.V., archim. Bartholomew (Kuznetsov)</i>	60
METHODOLOGY OF THE RESEARCH OF ASCETIC PRACTICES	
<i>Ilchenko V.I., Lukyanenko K.A.</i>	72
JESUS CHRIST AS AN IMPERATIVE OF HUMAN SELF-KNOWLEDGE	
<i>Kobylkin D.S.</i>	88
HAPPINESS AND UNHAPPINESS OF MEETINGS ANTHROPOSES IN I.S. TURGENEV'S NOVEL «FATHERS AND SONS»	
<i>Shvetsov G.Yu.</i>	99
SOCIAL DEMENTIA PERSONAL QUALITIES AND ENERGY OF HER OPPOSITION TO THE POSITION OF CULTURE AND THE «INNER» MAN	

RELIGION AND PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Isaev V.D.</i>	107
PHILOSOPHY IN THE SPACE OF CULTURE	
<i>Belikh A.S.</i>	112
PRINCIPLE COMPLIANCE CULTURE FORMATION OF OUTLOOK STUDENTS	

<i>Klimenko A.S.</i>	119
PRESCRIPTIVE LINGUISTICS SUBJECTED TO CRITICISM AND RISING ITS LEVEL OF SCIENTIFIC CONTENT WITHIN THE SCOPE OF STRUCTURAL METHOD OF APPROACH (ON THE ISSUE OF TRUTH IN THE SPHERE OF LANGUAGE STANDARDIZATION)	
<i>Zvonok N.S.</i>	131
CHOICE OF MODERN ERA: RELIGION OR PHILOSOPHY?	
<i>Cheker N.V., Chugunov E.V.</i>	138
MEANINGS AND VALUES OF THE RUSSIAN CIVILIZATION IN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF N.A. BERDYAEV	
<i>Kravtsov D.N., Lebed V.N., Chiligin V.V.</i>	145
NATIONAL SECURITY RUSSIA: PHILOSOPHICAL- POLITICAL SCIENCE AND SOCIOLOGICAL SHEAR	
<i>Shkuran O.V.</i>	155
DESACRALISATION OF SACRED CONCEPTS RUSSIAN- LANGUAGE MEDIA RESOURCES	
<i>Pomnikov O.I.</i>	165
MYTHO-RELIGIOUS SOURCES ANCIENT CONCEPT OF JUSTICE	
<i>Stetsyuk K.V.</i>	176
ENVIRONMENTAL EDUCATION AS A BASIS OF THEOLOGICAL ECOLOGICAL CULTURE OF THE FUTURE SPECIALISTS IN THE AGROSPHERE	
<i>Vakhtina E.V.</i>	184
RUSSIAN IDEA: ITS HISTORICAL GENESIS AND CONSOLIDATION PROBLEMS OF MODERN RUSSIAN SOCIETY	

ACTUAL PROBLEMS OF THEOLOGY

<i>Lazor V.V.</i>	189
THE RELIGIOUS DOCTRINE'S LAW OF THE ORTHODOX CHURCH	
<i>Slyusarenko A.V.</i>	196
REFLECTIONS ON MOUNT ATHOS. The 1000th anniversary of the russian presence in the holy mount	

<i>Strelnikova N.I., Titarenko S.A.</i>	200
CHRISTIAN ORTHODOXY IMPORTANCE FOR RENAISSANCE OF RUSSIAN STATE IVAN ILYIN'S CONCEPT	
<i>Lukyanenko K.A.</i>	209
VLADIMIR THE GREAT AS RELIGIOUS TYPE (pedagogical example of a conversion from the outer to the inner man)	
<i>Darenskiy V.Yu.</i>	220
PREPOSITIONS AND ORIGIN OF «DISCOURSE OF ENERGY» IN RUSSIAN PHILOSOPHY	
<i>Darenskaja V.N.</i>	230
GEORGIY FLOROVSKIY'S CONCEPTION OF ORTHODOX HISTORISM	
<i>Archimandrite Bartholomew (Kuznetsov)</i>	240
VARIETY AND UNITY OF ASCETIC PRACTICES	
<i>Kravtsov D.N.</i>	260
THE RESTRICTION OF RUSSIAN ORTHODOXY IN UKRAINE: A CHALLENGE AND A THREAT TO THE SECURITY OF THE RUSSIAN WORLD	
<i>Archimandrite Makariy (Lubavtsev)</i>	267
THE DOGMATIC LECTURES OF PROFESSOR ARCHBISHOP DEMETRIOS (MURETOVA)	
<i>Tolstyh P.N.</i>	278
THE THEME OF THE DEIFICATION OF MAN IN THE WORKS OF F.M. DOSTOEVSKY	
<i>Kolodka R.V.</i>	287
WAY OF THE CROSS AND THEOLOGICAL VIEWS OF ST. LUKE (VOYNO-YASENETSKY)	



РЕЛИГИОЗНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 130.2:023.36


Рябичев В.Д., Исаев В.Д., Пономарев А.В.

СЛЕДОВАТЬ ТРАДИЦИИ ВОСПИТАНИЯ ДУХОВНЫХ КАЧЕСТВ ТЕХНИЧЕСКОЙ, ГУМАНИТАРНОЙ, ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ НАРОЖДАЮЩЕГОСЯ ГОСУДАРСТВА

В статье рассматриваются основные проблемы функционирования современной высшей школы, педагогических основ образования и воспитания; показано, что игнорирование законов и принципов гуманизации и гуманитаризации в образовательных технологиях высшей школы приводят к фетишизации технологии как таковой и вытеснению культурных вообще и нравственно-духовных в частности составляющих, элиминации внутреннего человека из образовательного пространства как объекта воспитания и образования, замещение пространства культуры пространством цивилизации и квазикультуры, а воспитания зомбированием.


***Ключевые слова:** воспитание, культура, квазикультура, образование, закон параллельного педагогического действия, русский мир, служение, человек внутренний, человек внешний, человек экономический, человек эстетический, личность, духовность.*

В современных условиях строительства социально ориентированного государства со всеми его атрибутами – Луганской народной республики – очень важным является сектор образования и воспитания. Каждое из составляющих комплексной работы под названием «образование» и «воспитание» в зависимости от содержания и состава



объектов имеет свою специфику. Чем сложнее объект, тем сложнее структура деятельности по формированию системы образования и воспитания, которая бы была адекватной объекту. Это положение в равной степени относится и к образованию и воспитанию в высшей школе. Более того, для высшей школы эта закономерность приобретает решающее значение в виде закона *параллельного педагогического действия*. Смысл этого принципа в утверждении парадоксальной природы воспитания: не стоит преувеличивать значение целенаправленных, заранее обдуманных и специально организованных воспитательных воздействий – они не всегда срабатывают! Кроме прямого целенаправленного действия, «параллельно» воспитывает буквально все, что составляет сумму обстоятельств образовательного процесса: случайные встречи и разговоры, телевизор и книги, весь образ жизни взрослых и детей вплоть до интонации преподавателя или сокурсника. В ситуации «параллельного педагогического действия» человек не чувствует, что его воспитывают, что он для кого-то – объект воспитания. Вот почему в процессе воспитания ведущим должно быть не прямое педагогическое воздействие, а опосредованное («параллельное») преломление воспитательного прикосновения к личности через ее жизненные интересы и потребности. Применительно к высшей школе содержание этого императива может быть сформулировано еще жестче: *в вузе нет ни одного способа передачи знаний, который бы в качестве побочного результата не имел воздействия на душу студента, его «внутреннего человека»*. Каждая лекция (в особенности она!), каждое семинарское или практическое занятие субъектом педагогического процесса должно быть продумано с точки зрения того, какие изменения (лучше – потребности!) вызовет это занятие, сообщаемые на нем знания и отобранный материал вызовут в душе студента, строе его мыслей и чувств. Именно поэтому в обсуждении занятий в высшей школе необходимо на всех кафедрах постоянно уделять методике и методологии использования этого закона очень большое внимание.

Однако, содержание этого императивного закона-принципа шире, чем область передачи знаний и побочный результат в процессе их получения. Индивидуализм – сегодня представляет императивную модификацию всех усилий человека в определенных социальных условиях его бытия. Систему подобных условий мы называем цивилизацией. При этом мы свидетели того, что энергия идеологемы «Европа» стала энергией дезинтеграции, энергией деградации, энергией «черной дыры» поглощающей культурные константы Старого Света и энергией таяния духовных оснований европейской культуры. А объединение становится




лишь благим пожеланием и нередко источником новых разделений. – Такова уж природа цивилизации. Именно на фоне проявлений таких тенденций социального бытия Европы во весь рост возрастает мощь иной идеологемы в качестве противоположности в самих основах социального мироустройства. Речь идет о понятии «Русский мир». Не вдаваясь в историю его становления и развития, подчеркнем, что сегодня «Русский мир» означает не только некую желаемую социальную реальность, но ***реально существующую историческую общность людей, основанную на опыте культурного способа бытия наций, национальностей, народов, конфессий, в основе которой (общности) лежит православие.*** Очень важным, особенно в современных условиях, когда на собственной основе формируется новая генерация интеллигенции и интеллектуальной гуманитарной и технической элиты ЛНР, заботиться о *придании социального смысла получаемой студентом специальности*, понимания этой специальности не только как будущей оплачиваемой работы, но как *служения народу*. В этом деле особо следует отметить роль гуманитарных наук вообще и философских (философии, религиоведения и теологии) в частности. – Так, например, бакалавр по техническим наукам, закончив *магистратуру по философии*, оказывается **социально мотивированным на служение государству и народу**, научившись диалектически анализировать противоречия и преодолевать их на основе этого анализа, усвоив социальный смысл инженерной деятельности.

Точно также усвоение *религиоведения* в соответствующей магистратуре открывает специалисту *социально-духовный смысл* конкретной деятельности фирмы, любого трудового коллектива, его личной ответственности за качество труда и его результаты.

Окончание *магистратуры по теологии* дает возможность бакалавру и специалисту в области конкретных гуманитарных, природоведческих и технических наук понять меру ответственности за результатами труда перед Богом и народом как ответственную реализацию божественного дара творчески трудиться в рамках своей специальности во благо, а не во зло.

Таким образом, следование императиву закона параллельного педагогического действия требует усиления гуманитарной составляющей в высшем образовании с опорой на глубокое изучение философских дисциплин. Одним из эффективных способов решения этой задачи является предоставление возможности студентам всех специальностей (бакалаврам и специалистам) получать магистерское образование по философии, теологии или религиоведению. Поскольку этот закон традиционно соотносят с именем А.С.Макаренко и с детской педагогикой, он постепенно ушел из поля внимания философской антропологии и




современной педагогики высшей школы [1]. Между тем, действия любого человека в его общении с другими людьми как в пространстве культуры, так и в пространстве цивилизации предполагают необходимость и обязательность действий в соответствии с логикой этого закона. Особенно это важно в работе по формированию духовности, когда слова вроде бы направлены на ее воспитание, а поступки свидетельствуют то том, что она, эта духовность, вовсе не обязательный в нашей жизни, а скорее ритуальный, чем необходимый элемент. Действие этого закона феноменологически означает обязательность соответствия слова и дела. Сказано в Писании: «Сказал слово Свое – и быша, повелел – и создашася». Разделение слова и дела рождает ложь. Самая коварная ложь – это двуличие или двоесловие, когда говорим одно, подразумеваем другое, а являем своими поступками (и мыслями!) третье. Евангелие – воплощенный закон параллельного действия: его педагогический потенциал реализуется для нас настолько полно, насколько полно мы воплощаем в своей жизни и своей жизнью Слово. В этом случае и возникает в нашем бытии особое качество нашей души – духовность. Так что если гуманитарные науки имеют своим предметом человека, владеющего словом (языком), то все специалисты, а речь идет о будущей интеллектуальной элите нашего государства, должны владеть Словом, знать Его содержание как часть замысла Бога в отношении каждой личности. «Гораздо больше опасений внушает и гораздо больше настораживает другое. – Справедливо пишет о. Нектарий. – Не то, сколько у нас в стране церковных людей, а то, насколько церковны церковные. Насколько мы сами укоренены в церковной традиции, в какой мере наши взгляды, убеждения, внутреннее устройство согласны с духом Евангелия, в какой мере проникнуты им наши слова и дела? Не кажутся ли нам святые отцы, люди, достигшие спасения, стяжавшие благодать и оставившие в своих творениях бесценный опыт подвижнической во Христе жизни, «устаревшими»? Или, наоборот: не предпочитаем ли мы судить, основываясь на их словах, учении, мыслях, не себя и свою жизнь, а ближнего, обращая против него как оружие то, что даровано нам в качестве средства возделывания и преобразования собственного сердца?» [2]. Если наши мысли и наши слова выпадают из культурного пространства [3], то по данному закону мы воспроизводим эгоизм и стяжательство, а не любовь к ближнему, без которой духовность увядает. Духовность возникает только в культурном пространстве [4]. Еще более ужасными оказываются последствия наших усилий по строительству духовного пространства, когда мы его строим, игнорируя закон параллельного педагогического действия.



Второй закон, в соответствии с которым необходимо выстраивать логику действий по формированию духовности в себе и в своем социуме – это **закон обязательной конфигурации личности**. Человек как личность представляет собой единство двух во многом противоречивых субстанций – человека внешнего и человека внутреннего. Под «личностью» мы понимаем качества человека, которые обеспечивают ему возможность самостоятельно и оригинально мыслить, генерировать оригинальные цели, находить (или создавать) для их реализации оригинальные средства и брать на себя ответственность за полученные предвидимые и непредвидимые, главные и побочные результаты. Личность, что очень важно подчеркнуть, одновременно есть гармоничное и диалектическое единство «внутреннего» и «внешнего» человека. Человек внутренний представляет собой в нас и для нас единство души и Духа, а внешний – единство души и тела. Для православной педагогики эти понятия – важнейшие. Восходят они к одному из Новозаветных посланий Апостола Павла: «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном переизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор. 4:16-18). Конфигурация личности зависит от того, какой человек руководит ею: внутренний или внешний человек рождает ее интенции и определяет основу нашей целесообразной деятельности. – Цели продуцируются внешним человеком или цели рождает наш внутренний человек. Этим обуславливается два типа личности – личность внешняя и личность внутренняя. Подлинную духовность в состоянии формировать именно второй тип личности.

Внешняя личность отражает те цивилизационные условия, которые формируют ее ментальность как человека подчиняющего всю свою жизнь личным интересам выгоды и материального благополучия.

Мировоззрение такой личности становится чисто экономическим. Если спросить человека 21 века, что такое философия, он ответит, что вся философия – это экономика. Будешь иметь работу – будешь получать деньги – будешь хорошо жить. Вот и вся экономика, вот и вся философия, вот и весь смысл жизни, вот и вся духовность. Экономика приобрела сегодня статус метафизической системы. Что из этого следует? Каждый человек живет и действует как целостная система. А что делает нас целостным? Целостным человека делает мировоззрение. Поэтому экономическое мировоззрение неосознанно, невольно, проникает во все сферы человеческой жизни. Это означат, что мы, обладая таким мировоззрением, формируем соответствующее окружение, формируем




условия, в которых мы живем. Мировоззрение – не только активная ориентация в мире, но и активное взаимодействие с миром. Мир меня формирует, но и я формирую мир. Это условия жизни «хомо экономикс», которые, в противовес духовности, он формирует и название этих условий - цивилизация. Цивилизация – есть пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с эгоцентром – Я, который обслуживается техникой, технологией и формирует логику развития истории. Цивилизация – это особые отношения между людьми, которые ставят всех в положение друга-врага. Цивилизация основана на технике, техника требует ресурсов, технологии требуют ресурсов (металла, газа, нефти, электроэнергии, бензина, хлеба и т.д.), а, ресурсов – на всех катастрофически не хватает. Мы оказались на подводной лодке в кубрике, где произошел сбой подачи обновления кислорода, его на всех не хватает и теперь твой глоток воздуха убавляет время моей жизни. Цивилизация сегодня – это такой кубрик. Именно это обстоятельство обуславливает процесс **расчеловечивания мира**, о котором предупреждает нас Патриарх Кирилл [5].

Но, если бы социально бытие было бы только цивилизационным (читай – бездуховным), то мы бы как аборигены цивилизационного способа бытия не съели бы не только Кука, а давно бы сожрали бы друг друга. Однако, что-то нас сдерживает. – Каждый человек живет не только в пространстве цивилизации, но и в пространстве культуры. Культура – есть пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с эгоцентром «Мы», который обслуживается цивилизацией и живет в логике вечности. В культуру входит: семья, этика, искусство, философия и религия. И везде логика действий человека культуры, логика внутреннего человека основывается на вечных ценностях и заставляет человека быть альтруистом.

Альтруизм – мировоззрение, которое предопределяет поведение человека в интересах другого. И вот этот-то центр «Мы», когда я – средство, а другой – цель – эта формула культуры, – и отвечает на вопрос, почему мы до сих пор не поели друг друга.

Человек экономический в конфигурации внешней личности мало-помалу, вытесняет человека культурного, и тогда все временные ценности – почести, грамоты, деньги, звания вытесняют вечные. Это играет очень важную роль в развитии отношений современного человека к миру, потому что человек является центром общества. Если вы обратитесь к Библии то увидите, что первыми Господь творит Адама и Еву, а не общество. Библия – это вечные ценности. В центре стоит человек как единство внешнего и внутреннего, единство сакрального и мирского, как личность. Социальный




смысл служения каждой личности, а в особенности претендующей на статус интеллектуальной элиты, – это отношения каждого человека в социуме как личные отношения с Богом. «Скопом» в Бога не верят. Каждый верит лично. Поэтому для Церкви имеет значение каждый человек, хотя в каждом человеке присутствует и цивилизация, и культура, и внешняя и внутренняя личность.

Определение внутреннего и внешнего человека в каждом из нас – это внутреннее состояние того, куда движется душа наша. Если душа наша движется к телу, к чувствам, к витальным потребностям, то мы имеем дело с собственно внешним человеком. Если же наша душа движется к слову, искусству, философии, религии, и, в конце концов, к Богу, то мы имеем дело с внутренним человеком.

Что такое душа, возникает вопрос, и этот вопрос становится особенно актуальным в создании результативной в социальном отношении деятельности высшей школы. Душа – есть то, что в философии называется идеальным. Чем наполняется наше идеальное, куда оно устремлено? От ответа на этот вопрос зависит конфигурация личности. Если я – только лишь внешний человек, а внутреннее мое, мною же подавлено, то я живу чувствами, витальными чувствами, и обстоятельства, сигналы такой жизни для меня очень убедительны. И, самыми убедительными сигналами являются сигналы экономические. Если для внешнего человека, собственного внешнего человека, экономическое – самое важное, то между внешним человеком и экономическим можно поставить знак равенства. Человек экономический сам вокруг себя очерчивает кавказский меловой круг. Ни один конфликт цивилизационный в рамках экономики не разорвать, он самопорождает себя и одновременно самоограничивает себя в поисках средств его разрешения.

Выход заключается в том, чтобы выйти за рамки цивилизации, различать цивилизацию и культуру, человека внешнего и внутреннего, и понимать, что единство цивилизации и культуры, внешнего и внутреннего человека есть единство подвижное, поиски ответа, куда движется, человек, общество, человечество. Мы должны понимать, что цивилизация непомерно разрослась и вытесняет внутреннего человека и культуру, и тем не менее, культура – единственное спасение человека. Культура имеет свою конфигурацию, т.е. свою структуру. Если в основе культуры – семья, то эта культура определяется как домостроевская духовность. Если этика в основе (различение добра и зла), то тогда основа этой культуры будет этическая, моральная с этической конфигурацией духовности. Если искусство, то тогда конфигурация будет эстетическая. Если философия, то философская. Если религия в основе, значит общество приобретает




религиозную конфигурацию и получает высший тип духовности. Большинство из конфигураций люди попробовали на конструктивность. Говоря сегодня о конфигурации духовности, большинство считает, что основным признаком культуры, наиболее оптимальной конфигурацией духовности является – этическая. Но когда цивилизация сталкивается с моралью, то побеждает всегда цивилизация. Когда человек моральный сталкивается с человеком экономическим, то побеждает человек экономический: совесть как основу морали, всегда можно усыпить, в особенности, если вооружиться «доводами» технологических свойств цивилизации, вносимых в сознание современными виртуальными методами.

А в мировоззрении, чаще всего, когда сталкивается наш внутренний человек, вписанный в конфигурацию морали, и сталкивается внешний человек, облеченный в конфигурацию экономики, поэтому побеждает всегда человек внешний, «вдохновляемый» правилом: своя рубашка ближе к телу. Не говорят же, что своя рубашка ближе к душе. Мы все в данном случае говорим «К телу»: наше тело для нас очень авторитетно, а вместе с ним авторитетны и порождаемые им эмоции и чувства – все видимое и осязаемое.

Но, если духовная конфигурация культуры основывается на невидимом, на духовном, то еще вопрос, кто кого победит в споре. Мы имеем в виду конфигурацию духовности, которая лежит в основе мира. А в основе мира лежит красота.

Выдающийся философ и богослов 14-го века Григорий Палама говорит: «Совершенная красота приходит свыше». Другой философ и богослов Максим Исповедник говорит: «Созданный мир в своей чистоте являет все великолепие первоизданной красоты», и это – правда. В своей чистоте – все красиво. Красота объединяет мир, объединяет цивилизацию и культуру, объединяет внешнего и внутреннего человека. Красота лежит в основе. Почему? Потому что красота представляет собой единство видимого и невидимого. Красота очень убедительна, потому что она видима для нас и в то же время невидима нами. Поэтому центром культуры сегодня должен стать не человек морали, а человек эстетический – это еще один довод в пользу возрождения философского образования каждого специалиста средстами этики и эстетики, которые также ушли из образовательного поля высшей школы. Внутренний человек наш должен стать ни религиозным человеком, как это не покажется странным, ни человеком философским, ни человеком семейным, ни человеком дождя, а человеком эстетическим. Потому что если мой внутренний человек не есть человек, ценящий красоту, и чувствующий красоту, то моя религиозность




станет внешней, моя мораль станет нравственностью бандитской, т.е. корпоративной. Моя семья станет для меня средством и источником выгоды и будет строиться не на любви, а на брачном договоре. Поэтому, в борьбе с человеком экономическим может выстоять только человек эстетический. Такой человек становится человеком внутренним, человеком религиозным, человеком духовным.

Не случайно при переходе человека из культуры в цивилизацию, первое что отмирает, это – ощущение красоты, оно подменяется суррогатными чувствами, квазикультурой [6]. Правда за это придется расплачиваться. Все в этом мире, при всяком движении бесследно не проходит. Если мой внутренний человек что-то приобретает, то внешний теряет, если внешний приобретает, то теряет внутренний.

Апостол Павел говорит: «Тела ваши – суть храм живущего в Вас Святого Духа». Т.е., если я становлюсь человеком эстетическим, то я понимаю, что ощущение красоты – это не мое внутреннее достояние, а это – моя интуиция, моя трансценденция во мне, моя энергия, приходящая ко мне извне. «Тела ваши – суть храм Святого Духа, который имеете вы от Бога». Это люди приобретают. А что теряют, и кто теряет? «И вы не свои», – говорит Апостол Павел. Стать человеком эстетическим нельзя в одиночку, наедине с собой стать можно только человеком экономическим.

«Вы не свои» !.. А чьи? А вы Того, кто дает вам эту энергию, дает вам красоту, кто является Творцом красоты. Т.е. когда внешний мой человек проигрывает, он становится несвободным, зато я внутреннего своего человека посвящаю Богу, красоте, Первотворцу красоты. А, если я хочу быть «своим», тогда я остаюсь на уровне человека экономического, человека технологического, человека виртуального.

Постоянно идет борьба, жизнь – это борьба, борьба добра и зла, красоты и безобразия, религии и атеизма, цивилизации и культуры. А где происходит эта борьба? Полем этой борьбы является душа человека, которая посередине нас – между телом и Духом. Куда идет наша душа, к цивилизации или культуре, к внешнему человеку или к внутреннему? Если, мы берем курс на цивилизацию, тогда мы действуем в логике времени, а не вечности. А, что такое время? – это деньги. Значит мы, действуя в логике времени, действуем в логике денег, и, значит, действуем как человек экономический. Значит, мы действуем как внешний человек, значит мы что-то приобретаем, теряем свои личностные качества, можем работать но не можем уже служить. Уже Грибоедов устами Чацкого признавал, что служение в радость («служить бы рад», прислуживаться, то есть действовать в логике личной выгоды, не считаясь с совестью, – тошно. Такова объективная логика. Она усложняется тем, что в борьбе со светлым




тьма становится серой, культура – квазикультурой, цивилизация – квазичивилизацией, а духовность – серой квазидуховностью.

Цивилизация в борьбе с культурой, внешний человек в борьбе с внутренним принимает по форме логику культуры. Возникает новая реальность, реальность, которой не было раньше. Реальность, которая очень убедительна для нас, как и искусство. И, которая вроде бы опирается на традиции культуры, она по форме вроде бы та же культура. Вначале это появилось в модернизме, затем модернизм слепил вазу, которая была кривая, но объявляла, что это и есть самая ценность – кривизна вазы. А потом, постмодернизм эту вазу разбил на кусочки, и заявил, что красота виртуальна и ее самооценность в том, чтобы по кусочку разбитой вазы восстановить...ее кривизну! Не такой ли становится сегодня педагогическая реальность: «кусочек» показывает тестирование, а вы додумайте полноту, которая вне социального смысла и элиминации категории служения из сознания студента, придает его внутреннему человеку кривизну – как раз способности прислуживаться, а не служить... Человек квазикультуры, прислуживаясь якобы культуре, создает якобы религию в виде – «якобы-иконы. Теперь каждая хорошая реклама – это псевдоикона. Закон обязательной конфигурации личности в «строительстве» духовности предопределяет успешность или неудачу такого строительства. Понимание этого особенно важно для нашего кризисного времени. Очень глубоко и проникновенно об этом сказал наш Патриарх: «Сегодня мир переживает кризис, как уже не раз переживал на перекрестках истории. Многие общества находятся в турбулентном состоянии. Люди утрачивают прежние ориентиры. Будущее вызывает скорее беспокойство, чем уверенность в позитивном развитии. В глобальном масштабе соперничают различные мировоззрения и проекты мироустройства, в том числе и религиозные» [7].

История минувшего века дает нам урок того, как выдуманные ценности превращались в идеологии и приводили, в конце концов, к историческим катастрофам.

Любое здание, как известно, начинает строиться с фундамента. Это тем более справедливо по отношению к строительству такого здания, как новое государство. Какова конфигурация фундамента, таково выйдет и строение. Наше молодое государство строится с фундамента культуры, фундамента духовности, и это новый в новейшей истории подход к этой проблеме.. С созданием Луганской Народной Республики все более осязаемым становится понимание того, что духовность человека и его душевная чистота может и должна влиять на окружающий мир, окружающих его людей, изменяя и улучшая их, и их жизнь.



Уже более 20 лет прошло, как по инициативе кафедры религиоведения (ныне кафедра мировой философии и теологии) Луганского национального университета имени Владимира Даля и митрополита Луганского и Алчевского Иоанникия на кафедре были открыты специальности «религиоведение» (специалист и магистр) и «теология» (магистратура). За прошедшее время на кафедре было подготовлено 117 специалистов-религиоведов, кафедра обрела плодотворный опыт научно-исследовательской, методической, воспитательной работы, творческого сотрудничества со священством наших епархий и многими кафедрами университета.

С целью дальнейшего повышения эффективности работы в деле духовного воспитания и образования, совершенствования связей Церкви, гражданского общества и нашего молодого государства на уровне сегодняшних требований кафедра и университет работают над расширением возможностей по подготовке магистров философии, религиоведения и богословия. Сегодня на кафедре мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля студенты овладевают следующими философскими специальностями:

- бакалавр философии;
- специалист-аналитик-философ;
- магистр аналитик-философ, преподаватель философских дисциплин (этика, эстетика, философия, культура) в учебных заведениях 2-4 уровня аккредитации;
- специалист аналитик-религиовед;
- магистр аналитик-религиовед, преподаватель философских и религиоведческих дисциплин в учебных заведениях 2-4 уровня аккредитации;
- магистр аналитик-теолог (богослов) (светское богословие), преподаватель философских дисциплин (этика, эстетика, религиозная/православная культура, философия) в учебных заведениях 2-4 уровня. В работе «Университет в руинах» Бил Ридингс верно отметил, что в современном университете политические и культурные элементы исчезают и вся педагогика высшей школы становится средством «саморефлексии технологий» [8]. Надо в полной мере воспользоваться формирующимися в нашем университете и в нашей республике возможностями противостояния «саморефлексиям технологий».

Возвратим законы педагогики в жизнь высших учебных заведений!

Литература

1. Исключение составляют работы: Козлов И.П. Педагогический опыт А.С. Макаренки. М., 1987. С. 57, 64; Маленкова Л.И. Теория и методика воспитания. Учебное пособие. М.: Педагогическое общество России, 2002. – 480 с.

2. Игумен Нектарий (Морозов). Мыслить по-разному или по-христиански? // Журнал «Православие и современность» №24 (40) от 16 мая 2013 : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.pravmir.ru/myslit-po-raznomu-ili-po-xristianski/>

3. Основным признаком цивилизационного пространства мы считаем воспроизведение в нем эгоцентризма и бесконечной борьбы за первенство, выживание и собственное благополучие.

4. Культура, как мы ее понимаем, есть способ существования человека в социуме, когда Другой цель, а «Я» – средство

5. Патриарх Кирилл: Доклад на открытии XIX Всемирного русского народного собора «Наследие князя Владимира и судьбы исторической Руси» 10 ноября 2015 года.

6. Под квазикультурой мы понимаем конфигурацию социума, содержащего элементы традиционной культуры, но по форме выстроенной как цивилизация, когда духовные и вообще культурные ценности приобретают статус якобы- (квази-) ценностей и работают на эгоистические и телесные потребности человека – его внешнюю личность.

7. Патриарх Кирилл: Теология в вузах – это культурный императив для общества // Выступление на совещании «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» 29 ноября, 2012 г.


8. Цит. по: Александр Назаренко / Образование и наука в университете: Столкновение институциональных логик // *Sociology of Power*. Vol.27, № 4(2015) // URL:

[http://socofofpower.ranepa.ru/uploads/4\(2015\)/%D0%BD%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE.pdf](http://socofofpower.ranepa.ru/uploads/4(2015)/%D0%BD%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE.pdf)

Ryabichev V.D., Isaev V.D., Ponomarev A.V. FOLLOW THE TRADITION OF NURTURING SPIRITUAL QUALITIES IN TECHNICAL, HUMANITARIAN, ECONOMIC AND ADMINISTRATIVE ELITES OF THE NASCENT STATE

The article discusses the main problems operate correctly in modern higher education, pedagogical foundations of education and upbringing; it is shown that the disregard of the laws and principles of humanization and humanitarization of educational technologies in higher colas, lead to a fetish of technology as such and the displacement of General cultural, moral and spiritual components in particular, the elimination of the inner man of the educational space as an object of upbringing and education, the substitution of space culture civilization space and quasiculture, and education zombies.

Key words: *education, culture, quasiculture, education, law parallel pedagogical action, Russian world service, internal people, external people, economic people, people aesthetic, personality, spirituality.*



Рябичев Виктор Дронович – доктор технических наук, профессор, ректор Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

Исаев Владимир Данилович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

Пономарев Александр Владимирович – протоиерей о. Александр, магистр-аналитик теологии, старший преподаватель кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля, настоятель храма в честь иконы Божьей Матери «Умиление» (г. Луганск).

УДК 22.015

Лустенко А.Ю.


БОГ И ИСТОРИЯ

*Мои размышления... могут огорчить людей.
Ведь я буду пояснять... что сейчас ещё не последние дни.
диакон Андрей Кураев*

Статья посвящена осмыслению истории с позиции православного христианства. Рассматриваются содержательные аспекты философии истории, принадлежащей общехристианской, патристической, классической русской традиции XIX-XX веков. Рассматривается ряд антиномий христианского исторического знания, такие как вневременность Бытия Божия и темпоральность истории, Божья Благодать и зло в истории, личность в свете моральной свободы и принудительность исторической реальности.

Ключевые слова: философия истории, Бог, Божья Благодать, православное богословие, личность, эсхатология, зло, смысл истории.


Осмысление истории с позиции христианства является одной из самых острых и актуальных сверхзадач на протяжении всей его двухтысячелетней истории. Начавшись загадкой, заданной евангельскими речениями «воздадите кесарева кесареви и божия богovi» и «не бо без ума мечь носит», оно пересекло границы расцветов и кризисов держав Запада и Востока. Разделение христианского пути на православный и католический, отделение от последнего – протестантизма, формирование соответствующего богословского багажа, определение каждой из



христианских конфессий собственной модели участия в исторических процессах дописывало новые страницы в эту книгу. Не останавливаясь отдельно на истории христианского дискурса Европы касательно нашей темы, в которой возвышаются фигуры Блаженного Августина и Марсилия Падуанского, Иннокентия III и Святого Доминика, обратим внимание на то, что русская философия обладает в этой сфере собственным и, несомненно, глубоким и ценным багажом. Персоны, представляющие эту традицию, их искания и их идеи отражают трагические извивы российской истории, и каждая из этих личностей представляет отдельный интерес в развитии векового спора об участии в истории Божьей Воли. Достаточно вспомнить деятелей русской средневековой истории и политики. Вспомним Святого Сергия Радонежского, старца Филофея, царя Ивана Грозного, князя Андрея Курбского. Каждая из этих личностей не просто видела историческую действительность собственным образом, но имела в своём уме и сердце, в своей совести православного глубоко вычеканенные нравственные принципы своего участия в ней, которое зачастую стоило личного благополучия и самой жизни. И принципы эти всегда опирались на достаточно конкретные представления о взаимоотношениях истории и Бога. Озабоченность исторической реальностью, её нравственным смыслом мы находим в трудах и суждениях российских гениев слова: А.С. Пушкин, П.Я. Чаадаев, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, К.Н. Леонтьев. Русская философия XIX – начала XX веков поднимает православный историософский дискурс на новую ступень. «Религиозно-философские основы истории» Л.А. Тихомирова, «Три разговора» В.С. Соловьёва, «Смысл истории» Н.А. Бердяева представляют, каждый по своему, запечатлённый опыт собственного проживания трагизма отечественной истории. И каждая из систем была призвана разрешить вопрос об отношении происходящего в истории и Бога.


Данная статья, написанная автором более десяти лет назад в ходе работы над собственной системой философии истории, не потеряла актуальности и в настоящее время. Всецело находясь на тех же философских и мировоззренческих позициях, с которых она была написана, высоко оценивая её содержание и руководствуясь тем, что на тот момент она осталась практически неизвестным, автор счёл возможным и уместным для публикации в сборнике работ своих коллег, посвящённых теме православного христианства и проблематике Русского мира.

Ознакомившись с теорией происхождения и строения Солнечной системы, составленной Пьером-Симоном Лапласом, великим астрономом и бездарным министром внутренних дел, Наполеон заметил её автору, что не нашёл в ней места для Бога. «Сир!» – было ответом ему – «при построении




своей теории я не увидел необходимости в гипотезе такого рода». Так вот, в каком смысле мы можем сказать, что нам для исторического процесса нужен Бог? Если Бог допускается в качестве гипотезы, необходимым для осмысления исторического процесса, то мы имеем дело с интеллектуальным основанием, а не с верой. Как априори для выведения и объяснения процесса Бог не является необходимым и вообще уходит как предмет из нашего рассмотрения. Дискурсивно Он не представляется необходимым, поскольку существование исторической действительности может быть рационально обосновано и без, повторяя Лапласа, *гипотезы такого рода*. Интеллектуально-обоснованным можно признать введение понятия субстрата истории. Определив его как источник движения, мы отказываемся от всякой необходимости в существовании некоего источника исторической активности, который находится вне мира людей. Всё другое – вне его, в него можно верить или не верить, но нет никакой нужды обосновывать её метафизическую или интеллектуальную необходимость. И, если верить, то вопрос ставится о том, как верить и во что. С другой стороны, в таком объяснении Бог ставится необходимым или нет – в рационально-отвлечённой форме. Это не участие Бога, это участие первопринципа. Можно сколько угодно отвлечённо доказывать необходимость Бога для существования такой бытийственной реалии, как история. Можно путём непомерной интеллектуальной эквилибристики прийти к этому, однако чего же мы достигнем? Самое большее, нам удастся логично обосновать необходимость отвлечённой категории, вроде *бесконечного, чистой актуальности, субстанциального бытия*, то есть такого, что является причиной самого себя и необусловлено ничем извне. Мы можем вывести это как априори, как источник оформленности для исторического бытия, однако это не будет Бог, понимаемый как Личность, Бог Живой, Распятый и Воскресший на третий день, не будет Бог в христианском понимании. Это будет первопринцип, мы достигнем лишь того, что выедем ещё одно интеллектуальное основание, по которому будет плакать известный прибор бытового обихода Уильяма Оккамского, но это не будет Он.

Одной из граней, что неизменно проступает при рассмотрении нашего вопроса, являются отношения между историей и человеческой личностью, оцениваемой с позиции христианских метафизических оснований. Что такое личность, что мы ставим её как предельную форму осуществления Богом себя в истории и даже предпочитаем её в этой роли – абстрактному основанию? Христианство выдвинуло личность и понятие личности в качестве метафизической реалии. *До-* и *вне-* христианский мир не знал проблемы личности как принципиальной внутренней



непознанности, ноуменальной реальности, неисчерпываемой никакими актами экспликации и познания. Там, где европейская культура ополчалась против христианства с позиции личности, её тайны, индетерминированности, свободы, во временном диапазоне XVIII – XIX веков и в диапазоне персоналий от Вольтера до Ницше – она делала это либо во имя непознанности, неограниченности личностного бытия, что было уже давным-давно проповедано самим христианством, либо сама теряла суть проблемы, низводя личность до функции социального или природного мира и защищая, таким образом, не личность, а социум или природу – от самой личности и её тайны. В.Н. Лосский говорит об этом: «наше представление о человеческой личности как о чём-то «личностном», делающем из каждого человеческого индивида существо «уникальное», совершенно ни с чем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое – дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды. Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального объяснения и даже не поддаётся описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы её охарактеризовать, можно найти и у других индивидов» [5, с. 129]. Личностное бытие – есть бытие глубоко нетождественное самому себе и которое принципиально, по сущностному своему складу, не может быть приведено ни к какому самотождеству, чтобы тут же, в этот самый миг, не перестать вообще *быть*. Эта нетождественность не означает неустойчивость, простую плоскостную вечную изменчивость равнозначных и равнобессмысленных состояний, их хаос. Личность существует как диалектика неизменности Я, существования его как постоянно пребывающего и своим пребыванием опосредующего единство всех состояний, в которые ставится личность, и неисчерпываемости возможных форм её самоосуществления. Однако в этом состоит диалектика жизни личности, а не тайна её бытия. Тайна личности проявляется в том, что никакая самая радикальная трансформация личности не приводит к её полному снятию, к её онтологическому небытию. Даже *моё* человеческое абсолютное бытие, возможный предел *моей* личностной истории остаётся пребывать сугубо отличным и не является простым растворением *меня* в океане абсолютного.

Отвлечённый принцип, взятый в виде априори для познания, тождественен самому себе и ввиду этого опадает сама его интеллектуальная необходимость для этого случая. Действительно, зачем он нужен, если субстратом истории, то есть тем, что является действующей силой истории и, одновременно, средой, предметным носителем исторических изменений, является общество, человеческая масса, взятая в



её максимальной способности к самодеятельности, саморефлексии и самосознанию? Ведь тогда такой априорный принцип будет «уступать» по части способности к продуцированию исторической динамики – самому предмету, с которым история происходит. В известном смысле можно сказать, что для цели рационального объяснения истории Бог избыточен, «излишен» – с позиции Разума. Такую рациональную систему можно построить и, не прибегая, пользуясь словами Лапласа, к гипотезе такого рода.


С другой стороны, Бог, осмысляемый в свете апофатического подхода – ничего как таковой не даёт для нашего познания исторического процесса, да и не участвует в нём в прямом смысле. Наиболее адекватным мышлением человека о Боге представляется апофатика. Бог в Своей Собственной сути совершенно никаким образом не соотносится ни с какой категорией или способом человеческого познания, человеку буквально не по чем судить о Нём в Его Собственной Природе. И обратно, Его Собственное участие в историческом бытии принадлежит к роду Его отношений с тварным бытием. Сам по себе, в Собственной Суте, Бог ни в чём не нуждается. Когда мы рассуждаем о Нём, применяя к Нему такую характеристику, как тяга к человеку как к своему-другому, мы выступаем в область катафатического суждения. С одной стороны, эта область образуется совокупностью человеческих, частных и частичных представлений, мнений о Нём. С другой, внесубъектной, стороны, эта область сама раздвигается самодеятельностью Бога, творящего мир, осуществляющего Себя в нём и умалющего Себя до частных, интеллектуально-воспринимаемых и физически-переносимых форм, через которые Он может быть воспринят этим миром. Бог не участвует в истории в Собственной Своей Суте, ибо мир не выдержал бы прикосновения Рук Бога. Бог раскрывается как трёхипостасная личность, оказывает воздействие посредством Своих энергий, даёт возможность отвлечённо рассуждать о Себе через категории, т.е. снисходит для человека в его, соответственно, личностном, деятельностном и познавательном существовании – по Своему неизреченному милосердию, причина которого – тайна. Бог по Своему Существованию, к Которому уже не применяется категория личности, в тот же миг уже и не участвует в историческом процессе. В Боге Самом по Себе нет истории. Исторической Бог – это Бог Откровения, Который Сам «приглушает» Свой Свет, без чего к Нему неприменимы никакие описания и Который несоизмерим ни с чем сущим. Сверхсущий как Таковой, в процессе Откровения Он Сам становится Первым Сущим. Он действует в истории через Откровение и всё присутствие Бога в истории и, шире, в мире вообще, входит в процесс



Откровения и подпадает под объём понятия Откровения.


Личность уже по себе есть тайна, а единственная тайна, которая есть выше и сложнее этой – тайна Бога, тайна Существа Бога. И в том единственном качестве, которое способно быть превыше личностного, в собственно Божественном Существо – в истории Его нет. Поскольку там, где Он *есть* в истории, Он *есть в ней* либо через акт творения, либо через процесс Откровения. Если Он – не Творец миру и если Откровение ложно – то и говорить не о чем. Если Он только сотворил мир, но не даёт себя миру ни в одном из откровений – то тогда истории в собственном смысле всё равно нет. Ибо тогда всё человечество обращается в марионеток, управляемых одним изолированно взятым, абсолютным существом. Они обращаются в предметы, совершенно оторванные от сколько-нибудь сознательного отношения к своему бытию. История есть действительность, напрямую связанная с трансцендентным, в ней осуществляется соприсутствие человеческой и Божественной личностей только при условии, что Бог являет Себя правдиво, милосердно, любовно, иными словами, что предельно и безусловно верно *хотя бы одно* откровение.

Истории нет без такого качества, как неповторимость, уникальность. Происходящее не может значиться как историческое, если о нём нельзя сказать, что оно – единственное. «В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния. В сутолке мировых событий не помогает общий принцип или воспоминание о сходных обстоятельствах, потому что бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего» [2, с. 61-62]. То, что повторяется, воспроизводится полностью – не исторично, поскольку оно совсем не допускает координирующего, революционного, авторского воздействия человека. Именно это свидетельствует, что историческое как таковое очерчивает область реальности человека, его существования и той радикальной смены, какую претерпевает бытие ввиду этого. Если нечто повторяется, то только таким образом, что качество, суть происходящего меняется ввиду человеческого участия в нём. Тем самым оно выдвигается в область исторического. Направление движения в истории можно мыслить как линейное или спиральное, но не как циклическое. Для истории представляется необходимым необходимость всякий раз прийти к точке, где ещё не были. Следовательно, уникальность есть атрибут истории. Что такое есть эта необходимая уникальность происходящего – для вопроса о реальности Бога в истории?




Личность, действующая в историческом событии, единственна, уникальна. Бог осуществляет Себя в истории как Личность, и ввиду этого Его существованию в истории следует также приписать атрибут уникальности, неповторимости. Обычно это понимают на уровне специфики мысли, присущей конкретной культурно-исторической общности. Считается, что христианство принесло в европейское сознание идею линейности времени, которое организуется «вокруг» череды событий, вселенский смысл которых необходимо подразумевает их единственность: Сотворения мира, Богоявления и т.д. Однако суть этого находится гораздо глубже и состоит в самом метафизическом основании исторического существования человечества. Осознание этой идеи может иметь вполне конкретные координаты во времени, начало исторической актуальности, «включение в действие» этого метафизического принципа также имеет свою отправную точку, однако сам принцип существовал предвечно. История есть единичные события именно оттого, что история как особое бытие есть места присутствия личного бытия человека и Бога. Бог осуществляет Себя в истории в виде актов, которым принадлежит единоразовость, неповторяемость, ибо неповторяемость – это и есть другое название личностного бытия. Они не диалектически связаны, они тождественны, поскольку там, где есть неповторяемость, возведённая в ранг принципа – там присутствует личное бытие и наоборот. Ни один личностный акт во всей своей предельной необъяснимости, неналичествуемости не только для стороннего наблюдателя, но даже и для самонаблюдения – не повторяется, поэтому он принадлежит принципиально историческому. И такой бытийственный статус личности, как неповторимости и как тайны – уже действительно христианский.

Разумеется, что в мире человеческой мысли эта идея существовала и *до* и *вне* христианства. Но она была лишь счастливой догадкой, не подкреплённой реальным метафизическим положением вещей. Она противоречила самой себе уже в рамках конкретных систем представлений и по существу являлась иллюзией, а не действительностью, даже при условии правоты конкретной системы онтологии. «В христианской религии Бог открылся, т.е. Он дал возможность человеку узнать, что Он такое, так что Он уже не является скрытым, тайным; вместе с этой возможностью познавать Бога на нас возлагается и обязанность делать это». [2, с. 68]. Классическая древнеримская картина мира времён рассвета империи оперировало с исторической реальностью и приходило к идее, что та немислима без единичности события. Эта единичность и воплощалась в историческом сознании, например, в отчёте счисления лет от 753 года до Рождества Христова – от года основания Рима. Но это касалось лишь мира



res et gestas – деяний и повествований. Уникальность события была предметом *рассказа* о произошедшем, а не *метафизикой* произошедшего. Она не определялась личностным началом, которое присутствовало в событии. По сути, историческая событийность Рима представляется вполне повторимой на уровне бытия космоса, исходя из представлений людей, участвовавших в этих событиях. Тогда как по-христиански ни конкретная душа, ни конкретный акт не повторится нигде и никогда. Однако ввиду богоподобия действующего в истории субъекта это не обращается в дурную бесконечность бессмысленного многообразия, но обладает непреходящим смыслом. Мир, в котором обитали и действовали боги античности и души античных людей, был антиисторичен, по меткому замечанию А.Ф. Лосева, эта была «история, построенная по типу астрономии, это – вид астрономии» [4, с. 360].


С миропониманием, например, ислама, дело обстоит сложнее. Именно поэтому он способен указать нам демаркационную линию, отделяющую существо именно христианского понимания истории. Ислам глубоко и серьезно воспринимает историчность происходящего, к вопросам датировки, установления единства и нахождения высшего смысла событий, относящихся к собственной истории, он относится едва ли не скрупулезнее христианства. Аллах знает всё и определяет ход истории через ангелов и пророков. Кроме того, *Сунна* немало свидетельствует о случаях собственного, буквально физического вмешательства Аллаха в дела людей. Однозначность решения проблемы неповторимости и высшего смысла события, а также непосредственно роли Аллаха как деятеля истории не вызывает сомнений. Однако Аллах выступает в ней, если переводить это на язык православного богословия, через свои энергии, а не как личность. Для исламского сознания история – это череда человеческих деяний, которые пред-мысленны Аллахом и в которых Аллах принимает участие. Но всей системе такого миропонимания оказывается неведомой реальность Бога как личности. А ведь только она определяет тайну богоподобия личности человека и разрывает в нём цепь определённости, исчерпываемости и повторяемости тварного бытия. Бог пребывает в мусульманской истории, но мусульмане не знают об участии Бога-Сына, Бога-Личности в истории, Который жил как человек и будучи человеком, был позорно казнён и воскрес, т.е. совершил исторические действия как личность или, точнее сказать, совершил центральное действие истории, пребывая личностью и положив заповедность всему земному в основание личностного исторического события. С Богом не происходит никакой истории, но, чтобы история стала метафизической реальностью, Бог должен был по неизреченному милосердию открыть Себя как



Личность, как *то самое*, что составляет самую высокую природу человека. Для этого Он «принимает участие» в истории именно таким образом, с Ним Самим как с Личностью происходят такие события, которые впоследствии навсегда определяют основную содержательность истории как таковой.

Человеческая личность, которая действует в истории, несовершенна; личность пребывает в состоянии, закрытом её индивидуальностью, её дурной единичностью, единичностью отдельного элемента в природе и в социуме. «Дурна» она от того, что не имеет в себе безусловной положительности, неисчерпываемости, тайны Божественного первоначала, а представляет лишь «единицу из» природной и социальной совокупности, которая поистине, словами В.В. Маяковского, *вздор и ноль*. Личность в человеке в прямом смысле не формируется, процесс её утверждения во времени, который вовне проявляется как воспитание, социализация, на самом деле есть процесс и результат диалектики единоразового пробуждения и поступательного отвоевания того, что в человеке уже имеется. «Только путём приобщения к большему человек делается свободным от меньшего, от самого себя, каков он есть сейчас» [1, с. 96.]. На метафизическом уровне личность первична относительно индивидуальности, во всяком же противном случае между ними нет никакого существенного различия, и личность – просто ещё один ненужный термин.

Личность Богочеловека, Который действовал в истории, безусловна, богоподобная же человеческая личность – обусловлена, несамодостаточна ввиду собственной тварной природы. Нетварные энергии снимают ложную обусловленную единичность индивидуальности, посредствуют рождению в человеке – постоянно разобулавливающей себя (поскольку протекает это как процесс борьбы за самоутверждение, требующий постоянной мобилизации всего себя) личности. Нетварные энергии есть по существу *то самое*, посредством чего Бог присутствует в истории людей. Бог определяет историю как личность и как бытие личностей, но неустанно поднимает это тварное бытие из состояния обусловленности и, в известном смысле, ненастоящести – до уровня личностей, осуществляясь в несовершенных личностях через энергии. «В тварном мире, вызванном «из ничего» Божественного волей, в существах ограниченных и изменяемых, присутствуют бесконечные и вечные энергии, отражая сияние Божественного великолетия, проявляясь также и вне «всяческих» как Божественный свет, которого тварной мир вместить в себе не может» [5, с. 144]. «По учению Дионисия Ареопагита, энергии раскрывают бесчисленные имена Божии: Премудрость, Жизнь, Сила, Правосудие, Любовь, Бытие, Бог, – и бесконечное количество других имён, которые




остаются нам неизвестными, ибо мир не может вместить всей полноты Божественного проявления, раскрывающегося в энергиях...» [5, с. 147].

Вместе с тем, энергии не есть непосредственные, естественные истечения Божьего света, наподобие эманаций. Энергии имеют волевое происхождение, они суть результаты сознательной самореализации, самодавания Бога. Метафорически говоря, это не Его свет, тускнеющий по мере удаления от Него, а Его сознательный, «рассчитанный» акт приглушения собственного света – для того, чтобы свет мог существовать в тварном бытии, не испепеляя его, а просвещая, поднимая до реального объединения с Богом.

Энергии просвещают человека, действующего в истории, а не саму историю. В Боге состоит единственная возможность выхода человека за границы исторического бытия. Историческое бытие может упраздниться, тогда как человеческое бытие не перестанет от этого быть. Мало того, только христианская точка зрения и способна дать вполне логичное, непротиворечивое понимание завершения истории, ибо для всех других вариантов ответа остаётся абсолютно неясным: почему финал истории, определяемый как некое общественное состояние – вдруг оказывается вне истории, целиком выпадает из процесса становления.

Надо думать, история обладает условной ценностью «в глазах» Божьих, человек же – безусловен. «Смыслом Истории и жизни может быть только такой смысл, который был бы достижим и дарован каждому из поколений, каждому из людей. Этот смысл должен быть и вне истории, и в то же время должен быть постижим и достижим из любой её точки. Только если мы скажем, что целью человеческой жизни и – соответственно – истории является о-вечнение жизни каждого из людей, – только тогда наш взгляд на историю будет подлинно человеческим» [3, с. 20]. Только так можно последовательно осмыслить слова Писания о найденной овце и единой спасённой душе, которая дороже сотни праведников. Ведь история, какие ей определения не давай, во всех них необходимо остаётся глобальным процессом, в который включены *все* и в ходе которого вырабатываются некие формы наиндивидуального бытия (в виде культуры, социума, государства). В отношении к ним человек всегда будет обладать меньшей способностью действия, более коротким сроком жизни и ограниченным объёмом знания. Соответственно, если этим формам, или временному процессу их утверждения, т.е. истории, присваивается безусловность, если такое бытие оказывается ценным само по себе, то человек как менее совершенное бытие будет ценным относительно, обусловлено. Протоиерей Г. Флоровский пишет об этом: «если история имеет смысл, т.е. ценности жизни нарастающим образом реализуются в




поступательном движении исторического процесса, – то индивидуальная человеческая жизнь лишена смысла» [6, с. 78].

Следует аккуратно обращаться с такой характеристикой как *хитрость*, которую применяют, когда хотят осмыслить возможность воздействия Божьих энергий на человека или историю, которое бы протекало вне их сознательного принятия человеком. При рассуждениях о хитрости Бога возникает соблазн истолковать это как ситуацию превращения человека в средство для целей, выходящих за границы его знания или несогласных с его волей. Насколько известно автору этих строк, из монотеистических вероисповеданий словом хитрость в таком случае оперирует Западная церковь и ислам.

Ввиду неабсолютности человеческих знаний и сил, человек может включаться в такой процесс, протекание и результат которого находятся вне сознаваемого им.

Любой случай участия кого-то в роли разменной монеты или безгласного материала чьей-то авантюры – политической, экономической, административной – даёт тому пример. Но это – дела человеческие. Ведь саму политику такого рода ещё не превращает в безусловную ценность тот факт, что кого-то заиспользовали как средство для неё. Нет нетварных энергий и нет участия Бога в том, что человек кем-то поставлен для достижений каких-то наиндивидуальных целей! А там, где есть – там сразу же человек уже и не средство. Сказано: *«Сберегший душу свою потеряет её; а потерявший душу свою ради Меня сбережёт её»* (Мф., 10. 39). Пётр был тем камнем, на котором *«создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её»* (Мф., 16. 18). Но Пётр представлял собой, посмеём сказать мы, не меньшую ценность «в глазах» Бога, чем Церковь, или, иначе говоря, Церкви не вышло бы, если ставимый в основание этого Пётр стал от этого хоть на мгновение слепым средством. К Богу можно применить характеристику «хитрый» в Его воздействии на сознательно закрывающих себя от Его Благодати. Однако не человека ставят средством, а только его сознание не признаётся достаточным в качестве основания для созидания его, человека, в свете метафизических требований к его, человеческой, сути. Благодать делает средством сознание человека, а не его существо. Чтобы человек обрёл своё истинное бытие, сознание опосредуется Благодатью. Никакие другие цели не берутся в расчёт, в буквальном смысле слова не стоят Божьей хитрости!

Геноциды, войны, оккупации, революции – как расценивать эти события, втягивающие и перемалывающие жизни сотен тысяч и миллионов – целиком ли они лишены высшего смысла и Божьего присутствия? Можно ли разделить позицию, объясняющую все эти кровь, страх и грязь –




посланными за грехи, и ищущую религиозно-нравственные истоки и смысл катастрофических событий в истории? Прежде всего, принятие такой позиции – поступок сугубо личностный, переживаемый как особое событие внутренней жизни человека и не могущий быть переданным извне, поскольку не может содержать в себе никакой рациональной аргументации. Ибо для человека, что *не* пережил в наличности такую ситуацию, эти рассуждения будут *попахивать* ригоризмом и морализаторством. Он просто не в силах сознательно провозглашать такую позицию, поскольку ей не на что опереться в его собственном естестве. Ничто извне его самого не в силах с достаточностью сказать о высшем смысле такой ситуации; это может сказаться только «из него», из целостной аккумуляции жизненного опыта и ситуации коренного перерождения всей моей человеческой способности суждения. Бог присутствует в истории *и* в самых кровавых и грязных её моментах, и в ситуации полного исторического бессилия (вернее, в глубокой метафизической невозможности самой такой ситуации). Личностное бытие – это единственное, через что Его можно найти и в Вавилонском пленении, и во Французской или Русской революции, и на Гражданской войне, и в Третьем Рейхе, и на руинах такового. Высший смысл катастрофы, в которую личность попадает за грехи той национальной, религиозной, социальной общности, того времени, которому принадлежит – это предоставляющаяся для неё радикальная возможность подняться на порядок выше собственного прежнего состояния, даже ценой позора, страданий, смерти. Революция, война – не делается Богом, но Бог в ней реально присутствует только в этом. Прямое же Его вмешательство, пресечение событий во всякий раз, как дело дойдёт до ножей, превратило бы человечество в стадо овец, которое воспитывал Великий Инквизитор из божественной легенды Ф.М. Достоевского и которое не восхотел видеть в людях Христос. Обожение как предельное состояние человеческой твари возможно только как финал её бытия в произволе, без пресечения любых, самых неэтичных и бессмысленных актов её свободы. Но если всё же Бог где-то напрямую и вторгается в исторические события (ибо не может же, в самом деле, ограничивать Его власть вся логичность этих рассуждений) – это находится совершенно вне способности человеческого суждения, целиком принадлежит апофатике, принципиально невыразимо в знании и слове.

Для того, кто в преддверии катастрофы действительно находился в состоянии духовного тупика – нравственного, религиозного, деятельностного – или был обречён к нему ходом событий, поражение, плен, бесчестье, гибель возможно и представляли единственный путь не усугубить эту ситуацию, погрязая в неё всё больше. А для миллионов,



которые жили и успешно возрастали к добру и безо всякого катаклизма, это будет в прямом смысле страданием «за чужие грехи». Его нельзя понять, простить, оправдать, во всяком случае, разумом и чувствами *мира сего*. В нём можно только постараться утвердить свою человечность, ибо сохранение её здесь уже стяжает ей богоподобия и ставит её несоизмеримо выше того места, что могла быть ею достигнуто при «спокойной» жизни. И при этом такие бедствия будут касаться и той доли собственной, личностной вины за соучастие в тех процессах, что привели к катастрофе. Они будут наказанием за единичное молчание, за то молчаливое согласие, которое, помноженное на тысячи и миллионы, привело общество в этот тупик.

Получается, что рассуждать здраво об отношении Бога к истории на проверку оказывается трудным заданием. Следует упомянуть здесь и про соблазн эсхатологизма, что преследуем мысль, пытающуюся выразить нечто в этом ключе. Эсхатологизм есть соблазн религиозного (вернее, псевдорелигиозного) мышления, поскольку уводит суждение на более лёгкие, пути, не раскрывающие сути дела. Подлинное христианское суждение об истории подменяется шаблоном. Эсхатология есть часть системы богословия, повествующая о предельных во временном и смысловом планах обстоятельствах земного бытия. Как правило, к суждению об участии Бога в истории эсхатологию применяют слишком скороспело. Одно не тождественно другому, Бог показывает себя в истории не только при её конце и *Божий Лик*, говоря словами Ф.И. Тютчева, надо стремиться увидеть не только *в водах*, которые *покроют всё сущее*. Мыслить, целиком переводя бытие нашего мира на язык предельного религиозного плана всегда проще, нежели искать следы присутствия этого самого предельного религиозного плана – в повседневной жизни. Следует к тому же помнить, что Бог и история – не есть и никак не могут быть предметом отвлеченно-теоретического вопроса. Вполне определённый ответ на него в любом случае изменяет весь способ деятельного того, кто отвечает. Как ни парадоксально или даже неблагочестиво эти слова выглядят, – но апокалиптическое мышление и действия, окрашенные в апокалиптические тона, всегда давались человечеству несоизмеримо легче, чем размеренный, целенаправленный труд, в том числе и труд мышления. Видимо, это происходит от того, что человечеству до сей поры приходилось иметь дело с собственными представлениями о конце света, а не с ним самим. Легче подменять экзальтацией, которая в результате сметает все условности и несовершенства земного существования – необходимость беспрестанного напряжения сил во имя малого, по капле, просвещения этих условностей. Так, думается, можно понимать поучение



Христа: «Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Мф., 24. 42). Подлинной, глубоко трагической по своей трудности и глубоко оптимистической по своей сущности задачей религиозного, христианского суждения об истории оказывается то, что история – не кончается сейчас. Что её следует рассматривать и что в ней следует поступать как в протекающей вокруг нас действительности, которая всякий раз грозит захлестнуть нас и которую неверно и несправедливо отсылать к решению «свыше».

Литература

1. Антоний, митрополит Сурожский. О некоторых категориях нашего тварного бытия // Человек, М.: 1993. №4. С. 96.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. Пер. А.М. Водена. – СПб.: Наука, 1993. – 480 с.
3. Кураев Андрей, диакон. Христианство на пределе истории (о нашем поражении) – М.: Паломникъ. – 848с.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма. М.: Мысль. – 1993. – 962 с.
5. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной церкви. С. 95-260 / Мистическое богословие. К.: Путь к истине, 1991, 392 с.
6. Флоровский Григорий, протоиерей. Смысл истории и смысл жизни. С. 61-83 / Прот. Г. Флоровский Вера и культура / сост., вступит. ст. И.И. Евлампиева, примеч. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. – СПб.: РХГИ, 2002.

Lustenko A. Yu. THE GOD AND THE HISTORY

The article is devoted to the historical thought on the basis of the orthodox Christianity. It is discussed the essential aspects of the philosophy of history? That belongs to Christian, patristic, classical Russian tradition of XIX-XX century. It deals with some antinomies of the Christian historical knowledge, such as untemporality of the God's Being and temporality of history, God's Grace and the evil in history, the personality in the context of moral freedom and compulsory character of historical reality.

Key words: *philosophy of history, God, God's Grace, orthodox theology, personality, eschatology, evil, sense of history.*

Лустенко Андрей Юрьевич – доктор философских наук, профессор, проректор по научно-педагогической работе Луганского национального университета им. В. Даля, заведующий кафедрой социологии (г. Луганск).

Титаренко С.А., Вовк В.М.


ОСОБЕННОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО СТИЛЯ Н. БЕРДЯЕВА

В статье рассмотрена проблема обусловленности спецификой стиля творчества Николая Бердяева его установки на неакадемический подход. Выявлен глубинный эзотерический пласт наследия русского философа и показано, что он сформирован под воздействием особых жизненных обстоятельств.

Ключевые слова: неакадемичность, терапия духа, эзотерическая деятельность.

В современной отечественной философии явно прослеживается тенденция к возрождению традиций философской культуры Серебряного века. В рамках этого интереса происходит обращение к наследию Николая Бердяева. Однако усилившаяся вследствие политического стремления к евроинтеграции ориентация на западный стиль философствования вступает в конфликт с этой тенденцией. Именно ориентация его философии на неакадемичность и выступает полосой размежевания. Особенно остро это почувствовали западные исследователи, рассматривая учение Бердяева как проявление уникального и самобытного типа русской духовности. Вместе с тем их исследовательский интерес носил подчёркнуто историко-теологический характер, а само наследие рассматривалось либо как тип культурного пророчества, либо как теологический модернизм. В отечественной традиции детального анализа специфики философии Николая Бердяева ещё не проводилось, однако в монографии Н.В. Мотрошиловой «Мыслители России и философия Запада»[1] наиболее глубоко раскрыты её общие характеристики. Содержательные замечания относительно особого характера наследия Бердяева в своих многочисленных статьях сделал А.А. Еремичев. Мысли этих авторов приводят к заключению, что на сегодняшний день малоисследованным является вопрос о выявлении влияния специфики творчества русского философа на его неакадемический подход.

Цель нашей статьи состоит в реконструкции оснований особой



установки Бердяева на неакадемичность своего творчества. Для этого мы рассмотрим некоторые аспекты видения русским философом роли философии в культуре, его особую динамичную логику поиска смысла четко скоординированную с коммуникативной спецификой текста, причины возникновения данной специфики и охарактеризуем данный подход как тип эзотерического проекта.

Рассматривая биографию Бердяева, анализируя отзывы современников из близкого окружения и материалы личного архива, мы пришли к заключению, что свою задачу как философа, то есть человека работающего преимущественно в сфере мышления, он видел в радикальном изменении сознания, производимом путём разрушения всех его продуктов. Критика сложившегося комплекса идей должна была, по его замыслу, очистить сознание, поставить его перед непосредственным восприятием духа. Данная критика, однако, не представляла радикального нигилизма. Ведь в существующих идейных конструктах скрыт, по Бердяеву, застывший дух, но в ложно ориентированной направленности. Основная задача «терапии духа» расплавить идею, выделить её духовное содержание и преобразовать его. Оказывается, что духовным в идее является, в первую очередь, не её смысловой конструкт, а энергия поиска смысла. Постигнуть эту энергию смыслотворчества, правильно её направить в собственном духовном опыте и передать своё видение читателю – было его основной задачей.


Для постижения этой энергии, а также правильных моментов смыслопридания, достигнутых ранее философом, вырабатывается особая мыслительная процедура, которую мы назвали принципом «бриколаж». Этот термин образован от французского слова *bricolage*, которое имеет два значения. Первое значение – поделка, игрушка и данный термин в этом значении использовал Леви-Строс для анализа мифологического сознания культурно отсталых народов. Второе значение – движение окольным путём. Именно оно востребовано нами для описания методологической процедуры Бердяева. Философ конструировал всё идейное пространство своего поиска в биполярной перспективе. Каждому идейному конструкту, каждой реальности попавшей в поле его мыслительного поиска он противопоставлял антагонистический конструкт, противоположную реальность. При этом одна из полюсов явно носила для него предпочтительный характер, была полюсом положительного, а другая приобретала противоположные оттенки. После этого начинался процесс поиска подлинности, который внешне напоминал движение между полюсами окольным путём. Искомый смысл рождался в процессе этих блужданий как нечто третье. Именно такое осмысление особой логики раскрытия мысли философа и является основой методологии настоящего



исследования.

Эта логика складывается у Бердяева в 1914-1916 годах. Так, в статье о Мережковском, опубликованной в 1916 году, он критикует его за исключительно концентрированную крайность, за чисто формальное решение проблемы синтеза. В статьях этого периода о Флоренском и Булгакове Бердяев заявляет о неразрешённом в их мировоззрении дуализме трансцендентного и имманентного, а впоследствии описывает, что у ряда представителей этой эпохи русской культуры происходило двоение мыслей. Он настойчиво призывает к синтезу. Отсюда и заявленное в ключевой работе этого периода «Смысл творчества» основное неустранимое противоречие своей позиции как совмещение манихейского дуализма и пантеистического монизма. В этой работе чётко прослеживается описанная нами логика раскрытия смысла по принципу бриколаж. Описывая свой проект в ряде работ, философ указывает, что это не гегелевский синтез тезиса и антитезиса, как чисто логический синтез, он осуществляется бытийственно, через выход в иное состояние. Для Бердяева противоречивость мысли есть последствие распада нашего неподлинного бытия. Следовательно – подлинный синтез требует выхода в иное бытие. Придавая своей логике онтологический характер, философ делает её элементом космоургической деятельности, к которой, по его основному замыслу, предназначен человек. Однако сам этот выход невозможен без обострённого осознания противоречий.


В ранних набросках к «Самопознанию», сделанных в конце 20-х годов, философ указывает: «Острота ума предполагает различие противоположностей» [2, с. 8]. Бердяев утверждает эту логику, как новую динамическую позицию, не впадающую в крайности догматизма и скептицизма. В один из переломных периодов своего творчества в работе «Философия свободного духа» Бердяев, объясняя специфику своей мысли пишет: «По складу своего темперамента я облакаю в утверждающую и прикровенную форму свои мучительные вопрошания. Я вопрошаю и ставлю проблемы в форме утверждений. Но мышление моё во внутреннем существе своём проблематическое, не скептическое, а проблематическое» [3, с. 20]. В «Самопознании» Бердяев описывает эту проблему в ином ракурсе: «Мне свойственны не сомнения, а духовные борения, противоречия. Я не сомневаюсь, я бунтую. Но и бунтую я всегда утверждаю. Моё познание осуществляется не в форме внутреннего диалога, в котором преодолеваются сомнения и возражения, предоставленные самому себе. Возражения против моей мысли и моего познания я всегда проецировал во-вне, в образе врага моих идей и верований, с которым я вёл борьбу... Но неверно было бы думать что я мыслю догматически. Я верил в



истину которую искал, верил в Бога, которого искал. Но я был ищущим, был в движении...» [4, с. 72]. В согласии с романтиками Бердяев полагал, что всякая застывшая, «готовая» истина есть охлаждение, окостенение, умирание, поэтому подлинное обретение смысла возможно лишь в динамике. Итак, смысл обретаемый философом как раз и состоял в вере в творческий поиск смысла, реализуемый в движении между полюсами противоположных точек зрения, которое имеет характер рассуждения витками.

Бердяев не просто сам искал смысл, а пытался заразить своим поиском других, поскольку в его новой интерпретации философия являлась не только сферой выработки новых смыслов, но и сферой подлинного общения по поводу них. Он полагал, что, так как она вырабатывает универсальный смысл, в отличие от других отраслей культуры, то она способна изменять человеческое мировоззрение всецело. В беседах, в спорах, в лекциях Бердяев бескомпромиссно отстаивает свою точку зрения. В споре он гневно ополчается не на других людей, а на чужие идеи, и именно им он радикально враждебен. Опровергнуть чужое, значит утвердить своё.


Ещё в юности, в период участия в марксистском движении на опыте Луначарского, исповедовавшего в то время ницшеанский активизм, Бердяев убеждается, что истина осуществляется путём признания её значимости остальными. Однако для доказательства своей позиции Луначарский использовал развёрнутые цепи аргументации, за которыми не всегда могли следовать слушатели, вследствие чего не всегда можно получить ожидаемый успех. Ещё менее успешным он считал способ трансляции слушателям своих идей, который он наблюдал у своего университетского учителя Челпанова. После развёрнутых цепей аргументации он предлагал вероятностные суждения. В результате Бердяев, прослушавший курс его лекций и заинтересовавшийся впоследствии идеями монадологического спиритуализма, к теории, к которой пришёл в период преподавания его учитель, даже не обращается к нему за консультацией, не замечая её у него. Бердяев приходит к убеждению, что наиболее эффективно передача информации осуществляется не с помощью аргументации, а путём ярких и отчётливых формул. В «Смысле творчества» он пишет: «Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их острота и ясность, исходящий от них свет, а не доказательства и выводы» [5, с. 70]. Истины принимаются или отвергаются интуитивным актом выбора, доказательства лишь служат обоснованию уже свершённого избрания. А следовательно, речь философа должна быть обращена к избирающей воле, направлять её с сторону своего



пути и противодействовать другому. Отсюда и гневное обличение других путей как неистинных, приводящих к своему, который не навязывается, оставляя выбор свободным. Из этого и вытекает способ изложения своей точки зрения через противоположное. Здесь теологический метод апофатического познания был преобразован Бердяевым в своеобразную апофатическую риторику. Бердяев, несмотря на свой деспотизм в отношении противоположных ему идей, в отношении своей позиции подводил, настраивал, но не навязывал.


Однако, реализуя данный проект, философ приходит к осознанию, что окружающая интеллектуальная среда не понимает и не принимает его. Дописывая «Самопознание» в последний год своей жизни философ признаётся: «Но трудно сделать понятными мои мысли, слишком элементарна среда, которая сейчас имеет силу» [4, с. 350]. Описывая свои отношения с окружающими, Бердяев отмечал, что в его взглядах ценили не то, что он считал самыми существенными своими идеями. Он объяснял это тем, что люди, симпатизировавшие ему, не обращали внимания на его центральные религиозные идеи, чтобы избежать своих разногласий, в то время как некоторые идейные противники чаще обращали внимание на главное в его мысли [4, с. 279]. Поэтому атмосфера идейной конфронтации приносила ему больше пищи для размышления, чем атмосфера идейного согласия. Несмотря на неоднократные указания на то, что его не заботит литературная критика его творчества, он иногда её даже не читает, на то, что наличие единомышленников и последователей сковало бы свободу его творчества, на то, что он стремится не к созданию совершенного продукта в своём произведении, а к выражению той реальности, которую он постиг, Бердяев всё же писал не для себя, а для других. Поэтому он признаётся: «У меня в жизни было мало претензий чтобы со мной соглашались и за мной следовали, но мне очень хотелось, чтобы меня поняли, чтобы мою тему заметили и признали её значение. Но и этого трудно было достигнуть. ... Я не умел дать почувствовать свою центральную тему» [4, с. 267]. Задумываясь над этой ситуацией, он даёт объяснение причин непонимания своей мысли: «Меня мучит, что меня плохо понимают. Вероятно я сам тут виноват. Я мало сделал, чтобы объяснить противоречивость моей жизни и мысли... Моя мысль очень динамична, и я верен себе в этой динамичности» [4, с. 345]. Однако не только особое проблематичное изложение является причиной непонимания. Сама эта проблематичность являлась способом решения другой проблемы.

С детства недополучив заботы и ласки от своих родителей, а также в отрочестве, будучи отчуждён от своих сверстников, Бердяев укоренил в себе отчуждение от окружающих, что приводило к неумению обрести



дружеское близкое общение и наладить свои отношения с коллективом. Наследственная вспыльчивость и психологическое барство усугубляли это состояние. И хотя сам философ осознал этот свой недостаток и в психологическом общении в близком кругу стремился с ним справиться, в силу чего особенно ценил свои редкие минуты дружбы и задушевного общения, в интеллектуальном общении он оставался индивидуалистом. Бердяев болезненно переживал эту проблему, а его жена помогла ему её чётко выразить: «Ни говорит мне: какое странное противоречие в себе чувствую я. С одной стороны я человек социальный, я люблю общество общение, участвую и всю мою жизнь участвовал в самых различных начинаниях, но с другой – находясь в обществе или участвуя в тех или иных делах, я всегда чувствую себя на бесконечно далёком расстоянии от всего и всех. Как это объяснить?» Я: «Я думаю, что основное для тебя в общении с людьми и участии в общих делах – это внести туда нечто своё, направить и людей, и те или иные начинания по своему пути, наложить свою печать. Отнюдь не смешиваясь и не соединяясь и не получая от других в этом общении, а утверждая себя, своё....» Ни: «Пожалуй ты права» [6, с. 115].


К этому прибавлялось нежелание проявлять учительское жизненное служение. Считая основным своим призванием быть экзистенциальным философом, Бердяев считал, что он не должен тратить своего времени и сил на понимание души другого и водительство над ним, а именно это он подразумевал под учительством жизни. И хотя философ и считал одной из важных христианских добродетелей любовь к ближнему, участие в его жизни, проявление жалости к нему, и полагал, что помимо движения «вверх» к высшему должно осуществляться нисхождение вниз, к людям, он всё же отмечал недостаточность этой деятельности у себя, вызванную исключительной концентрацией на своём творческом призвании. Извне, от окружающих людей он получал лишь пробуждающие толчки, вся же его деятельность проходила во внутренней жизни. Поэтому довольно точно В.М. Розин относит творческий проект Бердяева к эзотерической деятельности [7]. Вместе с тем, Николай Александрович всё же пытался выразить эту жизнь во вне, объективировать её в тексте, используя при этом язык передовой философии своего времени. Он упрекал романтиков в останковке на экстатическом этапе, в исключительной погруженности в «как», в то время как полнота творческого процесса требует «что», требует постоянного стремления к раскрытию тайны. Однако опыт Бердяева настолько разнился со всеми существовавшими до него идеями, что для его усвоения необходимо было радикальное очищение от всех принятых идей и установок.




Насколько нов опыт Бердяева? Как всякий эзотерик, Николай Александрович считал его уникальным, и хотя он и находил предшественников и даже, в определённые периоды – единомышленников, но в конце жизни, подводя итог своей мысли он заявляет: «Никогда и ни с кем я не почувствовал идейного родства, хотя всегда искал родство и готов был его преувеличивать (это я думаю сейчас о Бёме)» [4, с. 346]. В результате стремления к переработке философским осмыслением экстатического переживания он решает задачу перестроить традиционный мыслительный аппарат философии, уйдя от категорий находящихся во власти общего и передающих лишь состояние внешнего, объективируемого мира. Поэтому он выступает против всей традиции академической философии, хотя и отмечая у ряда её представителей, таких как Платон и Кант? выдающиеся образцы мысли. И хотя в споре о приоритете теологии и философии Бердяев становится на сторону философов, утверждает, что теология всегда использовала мыслительный аппарат передовой философии, сам он строит радикально новый проект философствования.

В основе смыслов творчества философа лежат особые формы мысли – протоформы. Здесь определённые признаки описываемых реалий выходят на первый план, и хотя они не отвлекаются от целостного образа, но внутри него уже отличаются от других признаков. Благодаря этому преформируется целостный образ, его содержание утрачивает обусловленную восприятием пространственную и временную конкретность. Однако протоформа не переходит в понятие, различие есть лишь акцентуация при сохранности всего исходного состава образа, здесь ещё нет отвлечения лишь некоторых наиболее существенных черт реалий, мыслимых как таковые, что происходит в понятии. Мышление на уровне протоформы оперирует единым целостным образом, а не расчленёнными и отвлечёнными друг от друга элементами, как в понятийном мышлении.

Именно такой стиль смыслов творчества требовался для передачи данных мистического опыта, в которых выявлялось отношение человека к Божеству и предугадывалась дальнейшая перспектива человечества. Однако будучи не просто эзотериком, а христианским философом, разделяющим свою ответственность за судьбу этого мира, Бердяев соотносил свой проект с реальной действительностью. А она требовала уже традиционных методов осмысления. В результате наследие Бердяева имеет два уровня или среза. В «Самопознании» он раскрывает это: «В моей деятельности было экзотерическое и эзотерическое. Эзотерически я выражал себя лишь в некоторых книгах и интимных беседах... Эзотерически я исповедую эсхатологическое и мистическое христианство. По своему характеру я делал экзотерическим то, что вызывает наибольшее



отталкивание» [4, с. 263]. Итак, эзотерическим или глубинным являлось для Бердяева эсхатологическое и мистическое христианство. Мы полагаем, что данное признание является ключом к постижению тайн его творчества. Однако в «Самопознании» есть и самооценка противоречащая части этого описания. Раскрывая свою творческую работу, он пишет: «Я никогда не обдумываю формы, она сама собой выливается, моя мысль даже изначально связана с внутренним словом. Я почти никогда не исправляю и не обдумываю написанного, могу печатать в том виде, как первоначально написало... В оформлении своей мысли, в своём отношении к писанию я не артист, интересующийся совершенством своего продукта... У меня нет никакого рефлексирования над своим писанием, никакого интереса к тому, найдут ли другие хорошим то, что я написал» [4, с. 221-222]. Эта более ранняя цитата из той же книги частично противоречит приведённой ранее. Возникает вопрос – приспособлял ли Бердяев к окружению свои мысли, делая их эзотерическими, или выражал всё именно так, как думал. Однако если учесть, что Бердяев растворял весь свой жизненный мир в своей философии, а его жизнь была полна динамики и борений духа, то его философский текст и является глубоко погружённым в творчество стилем жизни. Итак, если Бердяев писал, как думал, то это значит ещё и то, что он думал, как писал. А если учесть его неоднократные утверждения, что его жизнь и мысль была наполнена динамикой, он каждый раз многое видел в новом свете и не любил обращаться к прошлым мыслям, то в эволюции его мысли нет линейной преемственности, а, следовательно, этапы более внутренней, эзотерической мысли могли сменяться этапами внешней, экзотерической. Соответственно, подводя итог своему творчеству в конце жизни, Бердяев высоко оценивал только первые. Он сетовал, что много сил и времени отвлек на внешние для своего творчества темы, не мог выдерживать постоянства афористического стиля, иногда срываясь к дискурсивным конструкциям. Наиболее ярко своё состояние он передал в следующем высказывании из «Самопознания»: «Всю мою жизнь я тосковал по разговору о самом главном, о последнем, преодолевающем дистанцию и условность, означающем экзистенциальное событие. Такие разговоры случались очень, очень редко. Я носил в себе подобный разговор, но не умел пробить средостение, принудить к нему другого. И сам я нередко становился условным, очень соблюдавшим дистанцию и бывал самому себе противен» [4, с. 281]. Это искреннее признание, касающееся общения с французами распространяемо на весь творческий путь философа. Бердяев говорит, что преимущество западного интеллектуального общения от русского в том, что здесь соблюдают должную дистанцию к личности и не переводят идейных разногласий в нравственные оценки. Поэтому в его



жизни можно встретить неоднократные болезненные реакции на русскую критику. Жена Бердяева утверждает, что только попав на Запад в лице иностранцев муж стал получать позитивные отклики, в то время как в России была одна критика, а сам философ отмечает критичную оценку большинства своих религиозных идей со стороны русских религиозных мыслителей, ценящих и считающихся с ним за его западное признание. Неприятие его идей, которое часто перерастало в неприятие личности, а также способ получения творческого вдохновения от сопротивления, заставляла мыслителя сконцентрироваться в первую очередь на критике, дистанцирующей борьбу от своей личности. Бердяев преобразовывал свою отвергнутость в отвержение им самим. Это и служило поводом для создания внешних планов его творческой личности. Но охранение единства своей личности вело ещё к одному результату напрямую приводившему к экзотеризму. Русский философ утверждает что, мысль имеет не столько интеллектуальный, но и эмоциональный характер. Однако он отмечает в своём творческом стиле неумение и нежелание передать эмоцию, «выбрасывать сырьё души», что в творчестве он выражает философски выработанный результат осуществлённого синтеза. Но поскольку он носит символический характер требующей адекватной интерпретации, эта интерпретация без генетических обстоятельств не представляется возможной. Он пишет: «И размышления мои часто бывали противоречивы. В том, что я писал, я давал уже результаты внутренней борьбы, но самой внутренней борьбы могли и не заметить» [4, с. 338].

Ещё одной творческой причиной наличия экзотерического и эзотерического слоёв в его творчестве, является присутствие в его творчестве двух методов познания – катафатического и апофатического. Хотя Бердяев и настаивал на расширении границ катафатического познания, но полагал, что это одновременно расширяет границы апофатического, в познании тайны, она не исчезает, а лишь углубляется. Именно эзотеризм и являлся сферой выявления апофатического.

Подведём некоторый итог. Установка Бердяева на неакадемичность вытекала из особой специфики его философствования и прямо базировалась на продуцированном им новом типе мыслеформ. Сами эти формы были выработаны в силу столкновения личности Бердяева со сложным характером окружающей его жизненной среды. Именно мышление в этих формах и привело Бердяева к пониманию нового характера философствования как пропедевтики нового, мистического христианства. Это и является одной из актуальных и важных тем для историка отечественной философии.



Литература

1. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477с.
2. Бердяев Н.А. Самопознание (варианты набросков 20-е годы). РГАЛИ ф. 1496 оп. 1 ед. хр. 13
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480с.
4. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – 448 с.
5. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека// Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – В 2-х т. Т. 1. – М., Искусство, 1994. – С. 37-342
6. Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа. – М.: Мол. Гвардия, 2002. – 262(10) с.: ил.
7. Розин В.М. Размышления о русской духовности (от Николая Бердяева до наших дней)// Горизонт, 1991. – № 9. – С 13-38.

Titarenko S.A., Vovk V.M. PARTICULARITY PHILOSOPHIZING STYLE OF NIKOLAY BERDYAEV.

The paper shows that logic and style of Nikolay Berdyaev's philosophizing is justified by specifics of his philosophical position. The authors reconstruct special logic of sense translation offered by the Russian thinker. Profound esoteric layer of the thinker's heritage created under the influence of special vital and ideological circumstances is described. A special protoform character of thought forms of philosophizing differing from the traditional is revealed. It is inferred that special thought forms expressed an esoteric component of Christian outlook of the thinker.

Key words : non academism, therapy of spirit, esoteric activity.

Титаренко Сергей Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского национального аграрного университета (г. Луганск).


Вовк Виктор Михайлович – доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой здоровья человека и физической реабилитации Луганского национального университета им. Т. Шевченко (г. Луганск).

САКРАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА В ГОСУДАРСТВЕННОЙ АТТРИБУТИКЕ

Статья посвящена исследованию символов, используемых в государственных флагах и гербах. Выбор государственного символа является исключительно важным для существования любого государства. Государственные символы различных стран представляют особый язык. С помощью этого языка выражен смысл исторического существования каждого народа, нации, государства. В то же время, государственный символ выражает и внутреннее состояние человека. В статье проанализированы различные государственные символы. Особое внимание уделено символике цвета, геометрических фигур и других знаков, используемых в государственной атрибутике различных стран. В статье проанализированы государственные символы Великобритании, России, США, Германии, Франции и других стран.

***Ключевые слова:** символ, государственный герб, государственный флаг, цвет, крест, звезда.*

Проблема государственного символа является исключительно важной для существования любого государства. Это верно как в отношении государств, которые существуют века и тысячелетия, так и в отношении тех государств, которые обрели независимость лишь в XX столетии. Необходимо отметить, что именно в этом столетии образовалось подавляющее большинство государств Азии, Африки и Океании. Перед этими государствами с особой остротой встал вопрос о выборе символики, которая должна в свёрнутом виде содержать историю той или иной страны, а также отражать дальнейшие перспективы её развития. Образование во второй половине XX века новых государств Азии, Африки и Океании, способствовало и появлению новых символов на их флагах и гербах. Благодаря этому символическому творчеству было заявлено о сакральных основах государственности стран, либо вновь обретающих политическую независимость после длительного перерыва, связанного с колониальным разделом мира, либо получивших её в первый раз и ещё не имеющих устойчивых традиций своей государственности. Ведь на момент




учреждения в 1945 году ООН в мире существовало всего лишь порядка 70 независимых государств. Некоторые из этих стран, преимущественно европейские и азиатские, обладали символикой, истоки которой уходили вглубь веков. Другие, преимущественно страны Америки, не имели столь древней символики. Их государственная атрибутика восходила ко временам борьбы за независимость конца XVIII – начала XIX века. В настоящее время существует 195 государств, большая часть которых возникла в результате процесса деколонизации. Кроме них, в мире существует ряд зависимых территорий и территорий с неопределённым статусом. Непризнанные или частично признанные государства также имеют соответствующую государственную атрибутику.

Государственный символ должен соединить в себе настоящее, прошлое и будущее народа той или иной страны. Государственная символика играет важную роль в приобщении человека к сфере сакрального. Она делает «потаённое» и невыразимое, по своей природе, сакральное, доступным чувственному восприятию. В.П. Зинченко подчеркивает, что символы есть «аккумуляторы живой энергии, своего рода энергетические сгустки, как резонаторы, на частоту которых настраиваются живые существа» [1, с. 11].

Ошибки в выборе государственной символики могут в дальнейшем привести к её скорой замене, которая, как правило, происходит благодаря революциям, гражданским войнам, государственным переворотам и иным социально-политическим катаклизмам. Расшифровке сакральных символов, в том числе и тех, которые присутствуют в государственной атрибутике некоторых стран, уделено внимание в работах В. Бауэра, И. Дюмотц и С. Головина, Р. Генона, Х.Э. Керлота, К.Г. Юнга, М. Элиаде и др. [2-6]. Среди работ, в которых дана краткая история государственной символики всех стран мира, следует отметить книгу «Символ власти», составленную В.В. Бутромеевым, а также работы Дж. Санти-Мадзини, М.Ю. Медведева, К.Я. Нежинского, О.И. Бортника и И.В. Резько, А. Мерникова, Л.В. Спаткая, В.С. Драчука, С. Фрайера и Д. Фергюссона, А.Г. Силаева, А.П. Левандовского, А. Званиеровского, А.В. Петряковой, К.К. Мамаева, К. Иванова [7-21]. Большинство работ указанных авторов посвящено геральдике. Авторы лишь вскользь касаются философско-эстетической проблематики государственных символов.


Предметный образ и глубинное содержание выступают в структуре государственного символа как два полюса, которые немислимы один без другого, и, в то же время, они различаются между собой. Государственный символ представляет собой определённую целостность, которая не может быть сведена к отдельным составным частям. Сама структура



государственного символа, с помощью которого осуществляется манифестация сакрального в сфере политики и права, нацелена на то, чтобы дать через него целостный образ той или иной страны, ее места в мире, её взаимоотношений с другими государствами. Государственный символ имеет глубинную экзистенциальную характеристику, поскольку он определённым образом переживается каждым человеком, живущим в той или иной стране. Переживания личности символики Советского государства, находящегося во враждебном окружении капиталистических стран в поэзии с наибольшей силой выразил В.В. Маяковский в «Стихах о советском паспорте».

Смысл государственного символа нельзя понять только усилием рациональной мысли. В него необходимо «вжиться», ощутить всей душой его значимость и смысл. Глубинный смысл государственного символа усваивается не столько на рациональном уровне, сколько на уровне «коллективного бессознательного». Он вызывает к архетипам, к глубоким бессознательным слоям психики человека. К государственному символу можно относиться как позитивно, так и негативно. Это особенно заметно в переломные моменты истории той или иной страны, когда общество переживает раскол. Государственный символ, который является объектом почитания для одних, становится, в тоже время, объектом ненависти и глумления для других. В обществе, пребывающем в состоянии гражданского конфликта, государственный символ никого не оставляет равнодушным. Смена государственного символа, как правило, влечёт за собой смену всей концепции государственности той или иной страны, как это, например, произошло после краха СССР.

Государственные символы различных стран представляют особый язык. С помощью этого языка выражен смысл исторического существования каждого народа, нации, государства. В то же время, государственный символ выражает и внутреннее психологическое состояние каждого человека, который проживает в конкретной стране, которую он любит или ненавидит. На государственном символе концентрируются чувство любви к Родине, и чувство ненависть к её врагам. Вот почему фигура знаменосца, несущего государственную символику, является ключевой во всех сражениях. Потеря знамени влекла за собой позор и была, по сути дела, равноценна поражению в битве. Государственный символ определённым образом программирует человека не только в отношении страны, в которой он проживает, но и в отношении к государственной власти этой страны. Он также, в значительной степени, определяет политическое сознание человека относительно других стран, которые могут быть как дружественными, так и враждебными.




Понимание значения государственных символов – флага, герба, гимна является ключевым в процессе приобщения личности к тем духовным ценностям, которые являются основополагающими в истории того или иного народа и государства. Сама история проявляется в смене государственных символов или, наоборот, в их принципиальной несменяемости. История той или иной страны предстаёт в государственной символике в наиболее концентрированном выражении.

Государственная символика носит экзистенциальный характер и рассчитана не только на рациональное осмысление и понимание, но и на непосредственное переживание человеком своего бытия в мире. Символика государственных атрибутов наполнена глубоким сакральным смыслом. Она непосредственно связана с историей той или иной страны. Государственный символ является важнейшей составляющей религиозной и культурной традиции того государства, которое он представляет. Государственный герб, будучи закрепленным в законодательстве условным знаком, через графическое и цветное изображение отдельных фигур выражает соответствующие идеи политического характера и символизирует суверенитет государства. Цель государственного герба заключается в том, чтобы передать через символическое изображение саму суть государства, дать представление о его основных ценностных ориентирах. В гербе может быть сакрализована не только история всей страны, но и история рода (дворянский герб), история отдельного города (городской герб). Государственный флаг также является одним из важнейших атрибутов государства, символом государственного и национального суверенитета, его отличительным знаком.

В качестве государственных символов, используются различные графические изображения, рассчитанные на непосредственное эмоциональное восприятие и экзистенциальное переживание. Символ является цельным и сакральным только в том случае, когда его содержание и форма полностью соответствуют друг другу, когда они исторически восходят к соответствующей символической традиции. В каждом государственном флаге и гербе должно присутствовать графическое, цветное, пространственное соответствие между формой и внутренним содержанием символа, а в государственном гимне должно присутствовать адекватное музыкальное и словесное оформление текстовой символики.

Символика цвета, используемая в государственных атрибутах стран Европы, восходит к временам Римской и Византийской империи. Символика цвета государственного флага, как правило, восходит к религиозному канону. В строго упорядоченной христианской церковью иерархии цветов «высшее место занимал пурпурный цвет – цвет



божественного и императорского достоинства. Следующий по значению цвет – красный, цвет пламенности, огня (как карающего, так и такого, который очищает) – это цвет животворного тепла и, следовательно, символ жизни. Белый цвет часто противостоял красному, как символ божественного цвета. Далее располагался черный цвет как противоположность белому, как знак конца, смерти. Потом – зеленый цвет, который символизировал юность, цветение. И, наконец, синий и голубой, которые воспринимались в Византии как символы трансцендентного мира» [22, с. 47]. Голубой цвет выступает как цвет Богородицы. Он символизирует ее небесную чистоту и непорочность. Голубой цвет является цветом высокой энергии, что соответствует представлению о силе Духа Святого и Его действии. Синий цвет чаще всего означает постоянство, упорство, настойчивость, преданность, самоотверженность, серьезность и строгость.

Влияние религиозного канона на государственную символику проявляется и в том, что самыми распространенными символами, которые используются в государственных гербах и флагах, являются символы в своей основе имеющие религиозное содержание.

Среди государственных символов чаще всего используется крест. Крест является исконным символом Света, который христиане, теософы и оккультисты переосмысливают, исходя из своей мистической доктрины. Исследователи мифологии видят в нем стилизованное изображение двух кусков деревьев, которые применялись для добывания огня. Еще в дохристианской символике крест был символом страдания, причиной которого является реальность мира.

Солярным символом является свастика. Свастику трактовали как символ четырех основных сил, сторон мира, стихий. В отличие от квадрата, который характеризует материю как что-то мертвое, застывшее, свастика напоминает колесо, круг и символизирует движение, превращение элементов, изменение времени года. Как отмечает французский традиционалист Р. Генон, свастику «встречают в самых различных и наиболее далёких друг от друга странах, притом с самых отдалённых эпох; отнюдь не являясь исключительно восточным символом, как иногда полагают, она принадлежит к ряду тех символов, которые были повсеместно распространены от Дальнего Востока до крайнего Запада...» [3, с. 86]. Свастика является очень древним символом, известным во многих культурах Старого и Нового света. Археологи обнаружили его в артефактах доарийской культуры Мохенджо-Даро, существовавшей ок. 2000 г. до н. э. Полисемантизм сакрального символа свастики проявляется в том, что в индийской культуре она выступает как символ солнца и движения; в Древнем Китае она обозначала четыре стороны света; в Тибете



была знаком счастья; в северогерманской культуре обозначала молот Тора.


Без «паучьей» свастики в белом кругу на красном фоне нельзя представить и нацистскую Германию 1933-1945 гг., где она являлась главным государственным символом. Будучи одним из древнейших солярных символов, свастика подверглась существенной трансформации в смысловом поле европейской культуры XX века. Этот символ стал восприниматься человечеством второй половины XX столетия крайне негативно.

Круг использовался в качестве символа солнца, надежды, счастья. Круг с точкой посередине в астрологии означает солнце, в алхимии – золото, у розенкрейцеров – императорскую власть. Кочевники понимали под кругом требование двигаться дальше. Круг для них являлся символом вечного движения [2, с. 42].

Треугольник в индийской мифологии означал творческую силу Бога-Творца. В то же время перевернутый треугольник является знаком женского начала. Наложённые друг на друга оба знака означали объединение, которое создает и порождает, знак любви богов ко всему земному. Для алхимиков треугольник вершиной вверх означал пламя, а треугольник, обращение вершиной вниз, – воду.

Квадрат является символом вещественного мира, составленного из четырех стихий, которые, в свою очередь, отвечают четырем сторонам мира. Крест под квадратом – символ тяжести Земли, пекло, безнадежная бездна, а над квадратом – символ надежды, древо жизни, возможность искупления и воскресенья. Этим знаком алхимики отмечали «философский камень», который якобы может даровать бессмертие и вечную жизнь [2, с. 42].

Распространёнными элементами государственной символики являются пятиконечные, шестиконечные и семиконечные звезды. Будучи по своей природе оккультными знаками, они довольно часто появляются на гербах и флагах различных стран мира. Оккультисты называли пентаграмму «ведьминой ногой» и связывали её с колдовством. Агриппа Неттесгеймский рассматривал пятиконечную звезду с человеком внутри как знак «адептов» и звезду магов. Элифас Леви видел в ней знак могущества и духовного самоконтроля. У масонов она означала «Великого Архитектора Вселенной» [2, с. 40]. Пятиконечная звезда является многозначным символом, который встречается ещё в этрусской керамике, и даже в египетских гробницах. В пифагорейской традиции пентаграмма символизировала гармонию духа и тела, вследствие чего она стала символизировать здоровье. Пятиконечная звезда используется иногда и в




христианской символике, обозначая пять ран Спасителя, а также связь начала и конца в Христе.

Восьмиконечная звезда – единственная из звёзд, допущенная в православную символику. Это так называемая Звезда Руси или Русская звезда, звезда Богородицы. У древних славян восьмиконечная звезда означала присутствие главного Божества (Сварога); она изображалась на воинских стягах, на одежде, на всех значительных предметах быта и культа. Звезда Руси в христианский период получила название ордена Андрея Первозванного. Число 8 в православии имеет значение будущего века, так как после шестидневного творения Богом мира и до Страшного суда длится Седьмой день Господень. После Страшного суда будет день восьмой – Жизнь Вечная. Восьмиконечная Вифлеемская звезда загорелась на небе во время Рождества Христова и, двигаясь по небосклону, привела волхвов к колыбели Божественного Младенца для поклонения. Восьмиконечная звезда присутствует на многих христианских иконах. Восьмилучевая звезда известна и как Звезда Путеводная.

В государственных гербах стран, большая часть населения которых исповедует ислам, часто встречается полумесяц, как символ мусульманского вероисповедания.

В государственной символике могут быть выражены как консервативно-охранительные, так и революционные традиции государственности отдельных стран. Консервативный характер государственности Великобритании фиксируется в её государственных атрибутах, подчёркивающих приверженность значительной части жителей этой страны монархическому строю. Англия и Нидерланды являлись первыми европейскими государствами, в которых произошли буржуазные революции, в ходе которых были провозглашены буржуазные республики. Однако республиканский строй этих странах не прижился. В результате реставрации монархии в этих странах были восстановлены многие прежние институты государственной власти. С этих пор символика монархии стала подчёркивать преемственность государственных традиций. Монархия приобрела вначале дуалистический, а затем и парламентарный характер. Эта приверженность монархическому устройству была зафиксирована и в государственном флаге Великобритании. На нём изображены три креста – Св. Георгия, Св. Андрея, Св. Патрика, символизирующие три королевства, составляющие Соединённое королевство: Англию, Шотландию и Ирландию (в настоящее время – Северную Ирландию).

Символика креста Св. Георгия используется и на флагах скандинавских стран, которые созданы по единому образцу. На них изображён тот же крест, смещённый влево. Эти флаги отличаются друг от



друга только по различному сочетанию цветов креста и окружающего его фона. Этим как бы подчёркивается наднациональное единство всех пяти скандинавских государств. В их истории был длительный период, когда три королевства – Дания, Швеция, Норвегия выступали как единое королевство. Это было связано с заключением Кальмарской унии 1389. Первой от унии откололась в 1521 году Швеция, а в 1814 – Норвегия. Великое княжество Финляндское, отколовшись от Швеции, вошло в состав Российской империи, а в 1918 стало самостоятельной республикой. В 1918 Исландия была провозглашена королевством, находящемся в унии с Данией, а в 1944 году она получила статус независимой республики. Таким образом, единство исторической судьбы скандинавских государств соответствующим образом выражено в символике их государственных флагов.

Большинство современных государственных флагов имеют три цвета (триколор), и каждый из этих цветов имеет свое сакральное значение. Ещё в языческих культовых изображениях солнце изображалось трехцветным. Для язычества древних славян характерно представление о «троемирии»: правь, явь и навь. Христианская теология также наделила триаду соответствующим сакральным смыслом, который представлен тремя ипостасями Св. Троицы: Отцом, Сыном и Духом Святым.

Государственный флаг Российской империи с 1858 по 1883гг. представлял полотнище с чёрной, жёлтой и белой полосами. Согласно Полному собранию законов, чёрный и жёлтый цвета объяснялись как соответствующие гербовым цветам (чёрный орел на золотом поле), а белый как цвет одежд Георгия Победоносца. Цвета устанавливались как официальные цвета императорской династии Романовых и объяснялись также как земля, золото, серебро.


Нынешний государственный флаг России, первоначально утверждённый при Александре III, а затем уже в ходе распада СССР в 1991 году, включает горизонтальные полосы белого, синего и красного цвета. Ещё в XVII веке, при царе Алексее Михайловиче, эти цвета были впервые использованы на военно-морском флаге корабля «Орёл», предназначенного для плавания по Волге и Каспийскому морю. Существуют несколько вариантов расшифровки символики флага России. Так, белый цвет символизирует божественный мир, синий – небесный мир, красный – физический, материальный мир. В эпоху Российской империи эти три цвета они объяснялись исходя из титула царя «Великой, Малой и Белой Руси». Ещё одно объяснение указанных цветов на российском флаге – Вера, Надежда, Любовь [7, с. 10]. Есть и другие трактовки символики цветов российского флага.



На государственных гербах многих стран в качестве сакральных изображений используются фигуры животных и птиц. Чаще всех на таких изображениях появляются «царь» зверей – лев и «царь птиц» – орёл. Они выступают как национальные символы, в частности, «американский орёл», «польский орёл», «британский лев». Изображения «царственных» животных и птиц выступают в государственных атрибутах в качестве символов высшей власти в государстве. На гербах отдельных государств могут быть изображены редкие и экзотические животные, представляющие фауну этих стран. Примером этого является изображение кенгуру и страуса на австралийском гербе. Сравнительно редко в качестве символов государства выступают деревья. В частности, символом Ливана с древнейших времён является кедр.

В средневековой Византии и современной России государственным гербом является двуглавый орел. Двуглавый орел символизирует идею симфонии Царства и Священства, благодаря которой были обоснованы отношения между светской и духовной властью в православном мире. «Симфония» определяла место вселенского императора и главы церкви – Вселенского Патриарха. Статус Патриарха был равнозначен статусу Царя, однако, в отличие от католических понтификов, обладающих не только духовной, но и огромной светской властью, Патриарх православной Церкви должен был, в первую очередь, беспокоиться о «спасении вверенных ему душ» и решать проблемы, связанные с духовной стороной жизни. Светская власть должна была оказывать поддержку церкви, однако она не должна была вмешиваться в ее дела. Утверждение идеи симфонии как основной идеи, которая регулировала отношения между государством и церковью, способствовало укреплению духовного и территориального единства Византии, Киевской Руси, Московской Руси и других православных стран.


Государственная символика некоторых стран связана с революционным процессом конца XVIII-XIX веков. Так, символика современной Франции отсылает к событиям Великой французской революции. Символика революции нашла отражение во всех атрибутах государства – флаге, гербе и гимне «Марсельеза». Государственный флаг Французской республики представлен тремя вертикальными полосами синего, белого и красного цвета. Согласно традиционной интерпретации данной символики «синий цвет символизирует Святого Мартина, покровителя города Парижа, красный – цвет пламени и сердца, белый – Жанну д'Арк» [7, с. 150]. Другой смысл толкования символики французского триколора заключается в том, что тремя цветами обозначены главные лозунги французской революции: «Свобода. Равенство. Братство».



Эти лозунги начертаны на государственном гербе современной Франции, представляющем собой эллипс, в центре которого размещён ликторский пучок с лентой. С символикой французской революции связана и государственная атрибутика некоторых латиноамериканских стран. Антиколониальное движение в странах Латинской Америки и Вест-Индии, приведшее к появлению большого числа независимых государств, проходило под сильным влиянием идей Великой французской революции, а потому и на гербах некоторых латиноамериканских стран можно увидеть изображение колпаков санкюлота в качестве революционных символов.

Символика государственного флага послевоенной Германии принципиально отличается от символики Германской империи и связана с событиями революции 1848-49 гг. года, когда была предпринята попытка объединить разрозненные немецкие княжества и королевства в единое государство. Современная Германия вынуждена была отказаться от чёрно-бело-красного флага Германской империи, созданной О. фон Бисмарком в 1871 году. Это было связано, в частности, и с тем, что господствующая в 1933-45 нацистская идеология устанавливала историческую преемственность трёх Германских империй: империи Карла Великого и «Священной Римской империи германской нации (800-1806), Германской империи (1871-1918) и «Третьего Рейха» (1933-1945). Эта преемственность трёх империй являлась одним из краеугольных камней идеологии германского национал-социализма, осуждённого Нюрнбергским процессом. После того, как на территории Германии в 1949 г. были образованы два германских государства ФРГ и ГДР, обе эти державы использовали в качестве государственного флага триколор Германского союза образца 1848 года. Отличие государственной символики двух немецких государств заключалось в том, что на флаге ГДР был изображён герб этой страны – молот и циркуль, увитые колосьями пшеницы.

Символика государственного флага США также связана с революционными событиями на американском континенте, происшедшими во второй половине XVIII века. США возникло в результате вооружённой борьбы американских колонистов. Первоначально конституционной основой нового государственного образования явилась Декларация независимости 4 июля 1776 года, составленная одним из отцов-основателей американского государства Т. Джефферсоном. На американском флаге изображены 13 полос красного и белого цвета, символизирующих первые 13 штатов, которые составляли костяк нового государства. В правом углу на синем фоне изображены 50 звёзд белого цвета, символизирующих число американских штатов на сегодняшний день. «Звёздно-полосатый» флаг США стал образцом государственного флага для некоторых стран, в



частности для африканской страны Либерии. Появление этой страны на карте мира было связано с тем, что американский президент Дж. Монро направил колонистов из числа освобождённых от рабства афроамериканцев осваивать территории африканского континента.

Социалистические революции также оказали серьёзное воздействие на формирование государственной атрибутики стран Европы и Азии. Нельзя представить себе историю Великой Отечественной войны без красного Знамени Победы, развевающегося над рейхстагом. Красный цвет олицетворяет могущество, прорыв, волю к победе, достижение поставленных целей. Символика этого знамени тесно связана с государственным флагом СССР. Поскольку в настоящее время Советский Союз не существует возникли определённые сложности использования этого знамени в новых исторических условиях. В некоторых странах, из числа бывших советских республик, в частности, в «постмайданной» Украине, запрещена деятельность компартии и коммунистическая символика. В то же время, символика Знамени Победы не может быть заменена на какой-нибудь нейтральный по характеру символ, подобно тому, как и георгиевская лента не может быть заменена на «красные маки». Это будет, по крайней мере, не соответствовать исторической истине. Новая символика, которая получила распространение в настоящее время в некоторых странах Европы, в том числе и в современной Украине, является постмодернистским симулякром, не имеющим ничего общего с подлинной историей войны. Подобный «новодел» не содержит в себе каких-либо сущностно-содержательных черт исторической действительности героического военного времени. Красное знамя Победы не может быть заменено никакой другой символикой, в том числе, и символикой российского триколора. Фундаментальная подмена советской символики различными «симулякрами» искажает историческую действительность и ставит перед собой цель десакрализации самой Великой Победы. Политические силы, которые отрицают Великую Отечественную войну, как важнейшее событие истории XX века, сводят её либо к одному из эпизодов Второй мировой войны, либо до неузнаваемости «перекручивают» исторические события. Такие политики стремятся запретить советскую символику, поскольку их представления о войне, их переживание данного события мировой истории носит совершенно иной характер, нежели переживания тех, кто смог одержать Великую Победу.

Большинство стран т.н. «народной демократии», возникших на территории Восточной Европы в послевоенный период, совмещало в своих государственных атрибутах как национально-государственную, так и коммунистическую символику. Флаги и гербы этих стран характеризуется



эклетики построения государственного символа. Так, на гербе Народной Республики Болгария был изображён лев – символ болгарского государства, увитый колосьями пшеницы. На чехословацком гербе лев сочетался с пятиконечной звездой. Помещение на соответствующие триколоры социалистических стран Европы гербов коммунистического периода являлось характерной чертой формирования государственной атрибутики этих стран. Антикоммунистические мятежи, восстания и революции внешне выражались, в частности, в том, что из государственных флагов вырезались гербы с коммунистической символикой. Так это было во время кровавых венгерских событий 1956 г., а также в период событий 1989 г., связанных со свержением президента Румынии Н. Чаушеску. Триколоры с вырезанным в центре кругом сами стали символом антикоммунистического движения в странах Восточной Европы.


Лишь в отдельных странах социализма вся предшествующая государственная символика была заменена символикой коммунистической. Помимо Советского Союза, к числу таких стран следует отнести социалистические страны Азии. Флаг и герб КНР полностью базируются на коммунистической символике. На государственном флаге красного цвета в верхнем углу у древка изображены пять золотых звёзд: большая звезда символизирует единство народа, четыре малых – рабочих, крестьян, ремесленников и буржуазию.

Язык государственных символов предполагает единение внутреннего и внешнего опыта человека, как гражданина данного государства. Это такой язык, в котором внешний мир выступает как символ внутреннего мира, как символ души и разума. Сакральный символ, помещённый на гербе и флаге конкретного государства, стремится сконцентрировать в себе всю силу Универсума. Он связывает воедино все уровни реальности, простираясь от природного порядка в целом к сверхъестественному порядку [4, с. 34]. Таким образом, в сакральных символах государства выражена всеобщая связь между фундаментальной сакральной идеей и ее проявлениями на государственном уровне. Государственный символ является, в первую очередь, знаком внутренней духовной жизни граждан конкретной страны, а не каким-либо внешним объектом. Формирование гражданско-патриотических качеств личности невозможно без знания о происхождении и истории тех или иных символов, используемых в атрибутике конкретного государства. Ведь смысл ключевых событий исторического процесса можно найти именно в государственной символике, которая должна быть расшифрована, понята и пережита.



Литература

1. Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации / В.П. Зинченко // Вопросы психологии. – 1993. – № 4. – С. 5-19.
2. Бауэр В. Энциклопедия символов / Вольфганг Бауэр, Ирмтрауд Дюмотц, Сергиус Головин : [пер. с нем. Г.И. Гаева]. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – 512 с.
3. Генон Р. Символика креста / Рене Генон ; [пер. с фр. Т.М. Фадеевой и Ю.Н. Стефанова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 704 с.
4. Керлот Х.Э. Словарь символов / Х. Э. Керлот; [пер. с исп. Н.А. Богун, Ю.А. Данько и др.]. – М. : REFL-book, 1994. – 608 с.
5. Юнг К.Г. Архетип и символ : [пер. с нем.] / Карл Густав Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.
6. Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований / М. Элиаде, И. Кулино ; [пер. Н. Зубкова, Е. Морозова, Е. Мурашкинцева]. – М.: Рудомино ; СПб. : Университет. кн., 1997. – 416 с.
7. Бутромеев В.П. Символ власти: иллюстрированный энциклопедический справочник / В. П. Бутромеев, В.В. Бутромеев, Н.В. Бутромеева. – М.: Белый город, 2007. – 576 с.
8. Санти-Мадзини Дж. Геральдика. История, терминология, символы и значение гербов и эмблем / Джованни Санти-Мадзини. – М.: АСТ – Астрель, 2007. – 605с.
9. Медведев М.Ю. Геральдика или истинная наука о гербах / М.Ю. Медведев.– М: Гербы и флаги, 2008. – 144с.
10. Нежинский К.Я. Гербы мира / К.Я. Нежинский. – М. Эксмо, 2008. – 193с.
11. Бортник О.И. Геральдика мира. Подробное описание более 10 тысяч гербов, символов, знаков / О.И. Бортник, И.В. Резько. – Минск: Харвест, 2008. – 240 с.
12. Мерников А. Геральдика России: полная иллюстрированная энциклопедия / А. Мерников. – М.: Мир энциклопедий «Аванта +», 2008. – 512 с.
13. Спаткай Л.В. Геральдика стран мира. Европа / Л.В. Спаткай. – Минск: Амалфея, 2005.– 527 с.
14. Драчук В.С. Рассказывает геральдика / В.С. Драчук.–М: Наука, 1977. – 263 с.
15. Фрайер С. Геральдика. Гербы-символы-фигуры / С. Фрайер, Д. Фергюссон. – М: АСТ, 2009.– 225 с.
16. Силаев А.Г. Истоки русской геральдики / А.Г.Силаев.– М: Фаир-пресс, 2003. – 240с.
17. Левандовский А.П. В мире геральдики / А.П. Левандовский. – М.: Вече, 2008.– 218 с.
18. Званиеровский А. Флаги. Всемирная энциклопедия / А. Званиеровский. – М.:ЭКСМО, 2009. – 258 с.
19. Петрякова А.В. и др. Флаги мира. Изображения, описание, история, символика/А.В. Петрякова и др. – М.: Эксмо, 2008. – 193 с.
20. Мамаев К.К. Флаги рассказывают / К.К. Мамаев.– Ленинград: Аврора, 1972. – 112 с.

- 
21. Иванов К. Флаги государств мира / К. Иванов.– М: Транспорт, 1973.– 232 с.
22. Кривцун О.А. Эстетика / О.А. Кривцун. – М.: Аспект Пресс 2001. – 447 с.

Shelyuto V.M. THE SACRAL SYMBOLICS IN A STATE ATTRIBUTE

This article deals with the research of the place and role of the sacred symbolics in a state attribute – state flags and national emblems. A choice of state symbol is exceptionally important for existence of any state. The state symbols of different countries present the special language. By means of this language sense of historical existence of every people, nation and state is expressed. At the same time, a state symbol expresses the internal state of man. Different state symbols are analyzed in the article. The special attention is spared to the symbolics of color, geometrical figures and other signs, used in the state attribute of different countries. The state symbols of Great Britain, Russia, USA, Germany, France and other countries are analyzed in the article.

Key words: symbol, national emblem, state flag, color, cross, star.

Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).


УДК 235.3

Дервянко К.В., архим. Варфоломей (Кузнецов)

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ АСКЕТИЧЕСКИХ ПРАКТИК

Методология исследования таких сложных феноменов как аскетические практики требует обязательного применения системного подхода. На начальном этапе их изучения необходимо детальное феноменологическое описание с последующим герменевтическим истолкованием. Применение формальной и диалектической логики позволяет осуществить философский анализ и синтез знаний. Только после этого можно перейти к теологическому осмыслению изучаемого материала.


Ключевые слова: аскетизм, методология, феноменология, логика, диалектика, герменевтика, системный подход.



Проблема аскетических практик является одной из сложнейших проблем религиоведения и теологии. В связи с этим подходы к ее решению требуют тщательного методологического анализа. Значение методологических принципов исследования аскетических практик становится особо наглядным при анализе попыток их нарушения.

1. Один из основных принципов состоит в необходимости соблюдения **формально-логических закономерностей**. Это требование кажется само собой разумеющимся. Однако его нарушения встречаются удивительно часто. Так, например, известный специалист в области индийской философии В.Г. Лысенко в своей содержательной работе об индийском аскетизме озвучивает претендующий на всеобщность тезис: «Непреложным условием аскетизма в Индии, как и в религиозных традициях других регионов, был радикальный разрыв с обществом, отказ от социальных, религиозных и личных обязательств и культивируемых в обществе ценностей и готовность всецело посвятить себя поискам идеального внутреннего состояния...» [5]. А всего через один абзац исследовательница вдруг неожиданно опровергает всю «непреложность» своего собственного обобщения: «В глазах мирян аскеты были героями умерщвления плоти и победы духа над ограниченностью материальных условий. Их присутствие было своего рода гарантийным знаком духовной чистоты не только той или иной религиозной доктрины, но и религиозного уклада как такового. И это положение вещей оставалось неизменным на протяжении многих веков. Не случайно Ганди сумел привести Индию к ее независимости именно как аскет» [там же]. Разумеется, успешную деятельность аскета Ганди вряд ли можно объяснить «радикальным разрывом с обществом».

В другом месте философ пытается оспорить тот факт, что аскетические практики являются универсальным атрибутом любой религии. Однако эта попытка достигает диаметрально противоположного эффекта. При этом парадоксальным образом самоопровержение осуществляется в рамках одного-единственного предложения. Лысенко пишет: «Далеко не все крупные религии располагали так или иначе институализированной традицией аскезы (например, ни шииты, ни сунниты не видят никакой надобности в специальной аскетической практике, поскольку их обычная жизнь и так достаточно регламентирована), а в тех, в которых она в той или иной форме присутствует (христианство, суфизм, иудаизм), ее рассматривают скорее как опцию в рамках господствующей церкви (православие, католичество)» [5]. Но суннизм, шиизм и суфизм никак нельзя назвать отдельными «крупными религиями», поскольку они представляют собой лишь направления или течения в такой крупной религии как ислам.



В исламе же всегда присутствовала такая «специальная аскетическая практика» как суфизм. И называть его это всего лишь «опцией» (т.е. неким выбором, а не устойчивой практикой) не имеет большого смысла, поскольку такой выбор значительная часть мусульман постоянно осуществляет уже вторую тысячу лет.


В христианстве аскезы практикуется две тысячи лет. И подмена родового понятия («христианство») видовыми понятиями («православие», «католицизм») никак не может отменить этого факта. Таким образом, нарушение правил формальной логики не позволяет автору обосновать свой тезис, доказывая обратное: все крупные религии располагали и располагают так или иначе институализированной традицией аскезы.

В диссертации С.М. Дергалева «Философско-религиоведческий анализ феномена аскетизма в нехристианских и христианских традициях» представлен другой пример игнорирования логики [4]. Первая глава работы носит многообещающее название «Всеобщность феномена аскетизма в религии и теологии». По мнению автора, здесь «была сделана попытка обосновать всеобщность феномена аскетизма» [4, с. 127]. Но делается это весьма странным образом.

Для того, чтобы иметь право заключать о всеобщности, нужно рассмотреть все разновидности родового понятия «аскетизм». Судя по названию диссертации, автор хотел разделить аскетизм на два вида: христианский и нехристианский. Однако, уже в первом параграфе произошла подмена понятий: вместо понятия «нехристианский аскетизм» (которого у автора нет вообще?) здесь рассматривается только «дохристианский аскетизм». Разумеется, последнее понятие является более узким и не учитывает целого ряда нехристианских аскетических практик, возникших уже после становления христианства.

Но, несмотря на такое урезание, оно все еще содержит огромное количество фактов. Поэтому, для облегчения своей задачи, автор еще больше сужает его содержание и называет первый параграф своей работы: «§ 1. Дохристианский аскетизм: буддизм, античность» [4, с. 127]. То есть, из всего многообразия религиозных феноменов в диссертации рассмотрен один лишь буддизм. И на такой ограниченной эмпирической базе автор позволил себе сделать вывод о «всеобщности феномена аскетизма в религии».

Не лучше дело обстоит и с нерелигиозным аскетизмом. Культурологические данные позволили С.С. Аверинцеву заключить, что в целом «для греко-римского язычества аскетизм не был характерен» [1, с. 74]. Но Дергалева ограничился античной философией и на этом основании сделал далеко идущий вывод: «Проблемой аскетизма занимались практически все античные философы, начиная с орфической традиции и Пифагора и



заканчивая аскетической традицией Плотина» [3, с. 168]. Однако и здесь обобщение оказалось слишком поспешным.


Рассмотрев некоторые из философских школ (орфизм, платонизм, аристотелизм, кинизм, эпикуреизм, скептицизм, стоицизм, неоплатонизм), исследователь приписал каждой из них особый тип аскетизма, обозначив его отдельным эпитетом (эстетический, этический, телеологический, анархический, атараксический, апатический, деонтологический, созерцательный). Однако о тех школах, где аскетических практик не было и которые никогда не занимались «проблемой аскетизма» (ионийцы, элеаты, софисты и др.), он умалчивает.

История философии свидетельствует, что из всех сократических школ аскезу практиковали только киники. Мегарики же занимались преимущественно логикой, а киренаики получили известность обоснованием и проповедью гедонизма как этического принципа, диаметрально противоположного аскетизму. Сомнение вызывает также анализ некоторых рассмотренных диссертантом школ. Например, приписав скептикам некий «апатический аскетизм», исследователь не учел того, что никакой цели, требующей для своего достижения значительных усилий, скептицизм просто не признавал. Скептики предпочитали воздерживаться от каких-либо догматических (т.е. определенных) суждений, тогда как любая аскеза требует не только практической, но и теоретической определенности.

Дергалев утверждает, что в его диссертации «представлена единая типологическая система феномена аскетизма в нехристианских религиозно-философских традициях с телеологической позиции» [3, с. 21]. Однако, из перечисленных автором школ античной философии только одна (по его мнению) практиковала «телеологический аскетизм». А как «с телеологической позиции» выглядят все прочие философские школы и буддизм – об этом можно только догадываться, поскольку суть этой «позиции» в работе никак не раскрыта.

Таким образом, материал первой главы диссертации дает право сделать только частный вывод: в буддизме и некоторых школах античной философии использовались аскетические практики. И тем не менее, в последующих разделах своей работы автор уже широким обобщающим образом сравнивает аскезу в «нехристианских и христианских традициях». Хотя очевидно, что некоторые нехристианские традиции (например, иудаизм) гораздо ближе к христианству, чем к античной философии или буддизму.

Приведенные примеры красноречиво свидетельствуют о необходимости в процессе исследования аскетических практик строго придерживаться формально-логических закономерностей.




2. Помимо формальной логики довольно часто игнорируются также **принципы диалектики**. Один из основных заключается в том, что объективное изучение сложного феномена требует рассмотрения его генезиса и развития. Однако многие исследователи сознательно уходят от подобных вопросов. Так, например, во введении к диссертации Дергалева исторический аспект проблемы аскетизма исчерпывается одной фразой: «Родоначальником одной из самых древних аскетических практик является буддизм» [4, с. 4]. А в тексте первой главы вся дополнительная информация сводится к тому, что «очень мощным источником аскетизма является буддизм» [6, с. 52]. И далее следует чисто описательная характеристика аскетизма в буддизме.

Однако, как справедливо замечает Лысенко, «зарождение индийского аскетизма можно проследить к Ведам... Уже в «Ригведе» упоминается несколько категорий аскетов: яти («дисциплинированный»), кешин («волосатый»), муни («молчальник»), вратья («давший обет») [5]. Отсюда следует, что индийский аскетизм существовал за тысячу лет до возникновения буддизма и поэтому не мог не повлиять на его аскетические практики (о влиянии на концептуальном уровне хорошо известно). Но вопросы генезиса аскетизма остались вне поля зрения Дергалева.

Не лучшим образом дело обстоит в диссертации Л.Н. Сидак «Аскетизм как принцип саморазвития и самореализации личности» [8]. Один из выводов исследовательницы был таким: «Изучение генезиса феномена аскетизма в историческом контексте позволило выяснить его основные исторические типы, главными из которых являются архаический (присущий доцивилизационным типам культуры), императивно-нормативный (присущий иудейскому, мусульманскому, протестантскому и др. видам аскетизма) и любовно детерминированный (например, христианский, некоторые виды индийской аскетики), которые обусловлены господствующими в обществе типами мировоззрения» [8, с. 12].

Разумеется, с точки зрения формальной логики нельзя не обратить внимания на противопоставление понятий «протестантский» и «христианский». Это равносильно противопоставлению видового понятия – родовому. Свою классификацию «исторических типов» аскетизма исследовательница проводит сразу по двум признакам: хронологическому и содержательному. Такая классификация, разумеется, не выдерживает логической критики. Она может вызвать лишь неразрешимые вопросы. Например: к какому типу отнести религиозный аскетизм в цивилизациях Египта и Вавилона, Индии и Китая? Или: почему аскетизм христианский и протестантский отнесены к различным типам?


Генезис аскетизма как такового является фундаментальной



проблемой. Аверинцев одной из древнейших мотиваций аскетизма считал «идею удовлетворения, приносимого за свои или чужие грехи. Самые архаические культуры уже знали концепцию жертвы как наиболее действенного средства обеспечить общине благо, связать силы зла и восстановить порядок мироздания, поколебленный нарушениями религиозно-моральных запретов» [1, с. 74]. Феномен жертвоприношения был представлен в самых ранних формах поклонения и известен повсеместно. По мере культурного развития практика жертвоприношений видоизменялась и возникла потребность в некоем эквиваленте жертвоприношения, которым и стал аскетизм. Современные религиоведы трактуют жертвоприношение и молитву как «попытки индивида или сообщества установить контакт с трансцендентной реальностью»: «В известном смысле жертвоприношение представляет собой предложение божеству своей жизни в полное распоряжение» [7, с. 399].

Генезис аскезы из жертвоприношения было предметом глубокого анализа еще в гегелевских лекциях по философии религии. Философ говорил: «Жертва непосредственно содержит в себе *отказ от непосредственной конечности*: принося жертву, человек стремится засвидетельствовать, что конечность не должна быть мне *свойственна*, что я отвергаю для себя эту конечность» [3, с. 390]. Смысл религиозного культа для него заключается в том, что конечный человек стремится восстановить свою исконную связь с бесконечным источником своего возникновения и существования. Это стремление в истории религии проходит через целый ряд этапов, пока не достигает своей полной реализации в христианстве. Богочеловеческая личность Иисуса Христа совершенным образом примиряет и соединяет в себе конечную природу человека и бесконечную природу Бога.

После воскресения Христа человечество оказывается в совершенно новой ситуации. «При этом предполагается, что примирение само по себе уже совершено. В культе человек создает для себя уверенность и присваивает это совершённое в себе примирение. Однако совершено оно в Боге и Богом, и эту божественную реальность должен присвоить человек» [3, с. 398]. Присвоить, т.е. усвоить, сделать своей «божественную реальность» человек может, только став сознательно частью Тела Христового и согласовав свою волю с Божьей волей. «Присвоение примирения совершается посредством отрицания отчуждения, следовательно, посредством *отречения*. Тогда встает следующий вопрос: от чего, собственно говоря, должен отречься человек? Отречься следует от своей собственной воли, от своих вожелений и природных стремлений (Naturtrieben). Однако это может быть понято так, что природные




стремления должны быть искоренены, а не только очищены, что живая воля должна быть уничтожена. Это совершенно неверно: истина заключается в том, что очищено должно быть лишь *нечистое содержание*, т.е. содержание стремлений должно быть приведено в соответствие с нравственной волей. Напротив, неправильно требование, возникающее при абстрактном понимании этого отречения, требование снять инстинкт жизни как таковой» [там же].

Таким образом, Гегель рассуждает о смысле христианского аскетизма и его возможных искажениях. Отрекаясь от своей греховной воли, человек вовсе не отказывается от воли благой: он начинает согласовывать свою волю с волей Творца. Отречение от совершенных в прошлом злых поступков начинается с покаяния: «это уничтожение их идеального существования есть *покаяние* и *раскаяние*; дух может совершить это отречение, так как он обладает энергией, с помощью которой он может изменить себя и уничтожить в себе максимы и интенции своей воли. Если человек отрекся таким образом от своего эгоизма и от раздвоенности с добром, то он обрел примирение и через опосредствование – мир в себе» [3, с. 399].

«К тому, что свойственно природе человека, принадлежит и его имущество, его собственность; оно принадлежит его воле. С этой точки зрения можно было бы требовать и того, чтобы человек отказался и от своего имущества, или требовать безбрачия. Человеку принадлежит также свобода, совесть; если идти дальше по этому пути, то можно потребовать от человека и отказа от его свободы, от его воли, можно довести его таким образом до состояния тупого, безвольного существа. Такова крайность подобного требования» [там же]. Но философ, как мы видели выше, призывает держаться золотой середины, когда «содержание стремлений должно быть приведено в соответствие с нравственной волей».

Для Гегеля история религии есть история культа, т.е. действительного воссоединения с Богом. «История божественного содержания есть по существу также *история человечества*, движение Бога к человеку и человека к Богу. Человек знает, что он существенно содержится в этой истории, переплетен с ее моментами;...он познает достоверность содержащегося здесь примирения и наслаждается им» [там же].


Таким образом, с точки зрения философии религии, аскетические практики возникли одновременно с возникновением религии. Разумеется, изучение генезиса аскетических практик религиоведами и теологами будет продолжаться. При этом соблюдение формально-логических и диалектических критериев сохранит первостепенную важность.



3. Знания, относящиеся к аскетическим практикам, содержатся в целом ряде дисциплин: истории религии, психологии религии, социологии религии, феноменологии религии и некоторых других. Соблюдение **принципа системности** должно привести к тому, чтобы с помощью категориального аппарата философии религии и философии культуры собрать и оценить все эти знания в их взаимосвязи. Нарушение этого принципа может привести к необоснованной гипертрофии определенной концепции (или даже гипотезы), взятой из отдельной науки. Тогда возникают различные виды редукционизма. Если в советское время долго доминировал редукционизм социальный, то сегодня некоторые исследователи на его место пытаются поставить редукционизм психологический. Однако, эти попытки предпринимаются без достаточных на то оснований.

Так, например, во введении к своей диссертации Дергалеv сообщает: «В настоящее время наблюдается некоторая переориентация отечественных представителей трансперсональной психологии. Если ранее они работали только в сфере ориентации на Восток, то теперь происходит расширение поля поиска. В результате чего практика исихазма в настоящий момент времени называется трансперсональной практикой» [4, с. 31]. Правда, отношение автора к такому наименованию остается загадкой. Мало сказать, что некоторые отечественные психологи называли исихазм «трансперсональной практикой». Важно знать, правы ли они и как к этому относится диссертант.

Его высочайшая оценка трансперсональной психологии сфокусирована в одном-единственном предложении из начала второй (и последней) главы диссертации. Вот это начало: «Часто феномен аскетики воспринимается как нечто отжившее свой век и совершенно не приспособленное к решению тех проблем, которые стоят перед современным человечеством. Но даже беглый взгляд на феномен аскетики с точки зрения практик самого себя, с точки зрения трансперсональной психологии открывают перед нами невиданные горизонты» [4, с. 71]. Однако, из самого текста работы ни о содержании «практик самого себя», ни о содержании трансперсональной психологии читатель не узнает ничего. В обзоре литературы они упоминаются один-единственный раз: «Здесь можно было бы упомянуть и философа М. Фуко, который в работе «Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности» рассматривал аскетизм, как «практику самого себя» [4, с. 19]. А в заключении автор честно признается: «Разумеется, невозможно было исчерпать всю проблематику в достаточной теоретической полноте. За полем нашего исследования остались практики самого себя в




трансперсональной психологии...Здесь находится большое проблемное пространство для других исследователей» [4, с. 168].

Таким образом, помимо предельно высокой оценки трансперсональной психологии, никакого содержательного анализа Дергалев не дает. Из «других исследователей» большим поклонником этого направления был Е.А. Торчинов, который изложил свою концепцию в двух монографиях [9; 10]. В них автор считал «своим долгом познакомить читателя с основными результатами исследований с помощью ЛСД, которые имеют огромную психологическую, культурологическую и философскую значимость» [9, с. 33]. Исследования С. Грофа показали, что после воздействия галлюциногенных препаратов (или некоторых других средств) у испытуемых возникали измененные состояния сознания, которые были названы «трансперсональными состояниями». Содержание переживаний человека, находящегося в таких состояниях, интерпретировалось как воспоминание о различных этапах его развития в онто- и филогенезе, а также о прежних воплощениях.

Конечно, релевантность подобных интерпретаций далеко не очевидна. Все предложенные гипотезы нуждаются в кропотливой проверке и верификации. Однако Торчинов был непоколебимо убежден: «Необходимо подчеркнуть, что в ЛСД-сеансах имеют место именно воспоминания о перинатальных состояниях, а не аналогичные им галлюцинации, поскольку многое из сообщений пациентов относительно обстоятельств их внутриутробного развития и родов было верифицировано в ходе опроса их родителей или акушерского медперсонала» [9, с. 34]. Верификация закончена. И действительно: кому же внутренний мир эмбриона может быть известен лучше, чем родителям и акушерке?

Торчинов солидаризировался с интерпретацией Грофа, согласно которой у субъекта в измененном состоянии сознания активизируется филогенетическая и эволюционная память. «При этом субъект имеет очень живое убедительное чувство, что животные особи, с которыми он отождествляет себя, являются частью филогенетической истории и что он таким образом исследует эволюцию видов в природе. Процесс субъективного отождествления, часто выходя за пределы человеческой фантазии и воображения [Куда же? – Авт.], включает в себя [Процесс? – Авт.] ощущение веса, размера, чувство тела, разнообразие физиологических ощущений, а также необычное восприятие окружения» [9, с. 37].

Верификация подобных нарративов осуществляется на удивление легко: «С. Гроф сообщает, как после рассказа о переживаниях пациентки, отождествившей себя с самкой доисторической рептилии, он



проконсультировался с зоологом-палеонтологом, подтвердившим на материале поведения современных рептилий адекватность этих переживаний» [там же]. Фальсифицируемость этих рассказов также не составляет проблемы. Стоит только дать слово другому зоологу-палеонтологу, который (даже не беспокоя мир современных рептилий) авторитетно заявит, что переживания самок доисторических рептилий кардинально отличаются от впечатлений современной пациентки.

Проделав углубленный анализ концепции Торчинова, его петербургские ученики и коллеги пришли к справедливому заключению: «Сегодня методология, которой Торчинов придавал столь большое значение, едва ли может восприниматься с прежним воодушевлением. По крайней мере, она «лишь одна из» в длинном ряду объяснительных моделей, разработанных за пределами религиоведения» [6, с. 117]. «Одним из фундаментальных аспектов трансперсональной психологии религии является весьма слабая включенность этой концепции в религиоведческий контекст» [6, с. 122].


Место принципа системности у Торчинова занимал диаметрально противоположный принцип: «Мы наблюдаем здесь определенный редуccionизм, поскольку имеем дело с попыткой психофизиологического обоснования инвариантности религиозных переживаний» [6, с. 117]. Причем, изо всех школ в психологии религиовед выбрал наименее научное направление: «Превращение психологии в духовную практику (spiritual discipline) дает основание значительному числу исследователей расценивать положение сторонников трансперсонального направления как спекуляции, несмотря на всю их популярность – в том числе и в настоящее время» [6, с. 121].

Таким образом, игнорирование принципа системности зачастую оборачивается весьма негативными последствиями.

4. Важнейшую роль в изучении аскетических практик принадлежит **феноменологическому** методу. Однако он дает лишь дескриптивный (описательный) материал для дальнейшего осмысления.

Применительно к православной аскезе особого внимания заслуживает книга С. С. Хоружего «К феноменологии аскезы» [12]. Детальное описание феноменов сочетается здесь с их богословской и философской интерпретацией. И если подробность и тщательность описания православной аскетической практики заслуживает позитивной оценки, то к ее богословской интерпретации возникает целый ряд вопросов.

В своей ранней работе «Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском отношении» [11] философ



поставил задачу синтезировать святоотеческое богословие с идеями православных аскетов. Однако со временем в ходе реализации этого синтеза стали обнаруживаться весьма ощутимые потери. Так, рассуждая о природе человека, Хоружий приходит к выводу о наличии в ней различных «энергий» и отсутствию какой-либо человеческой «сущности»: «Мы не сопоставляем человеку понятие сущности» [13, с. 872]. Сегодня философ настаивает на «ставшем необходимостью отказе от понятия «сущность человека» [14, с. 95].

А между тем, богословие Отцов Церкви без этой категории обойтись не могло. Например, св. Василий Великий писал: «Нет ни сущности по природе без энергии, ни какой бы то ни было энергии без сущности, и больше того, мы познаем сущность через энергию, имея для удостоверения саму эту энергию как показание сущности: ведь Божией сущности никто никогда не видел, но мы все равно достоверно знаем эту сущность через ее энергии» [цит. по: 2, с. 419]. Легко найти аналогичные рассуждения о соотношении человеческой сущности и ее «энергий».

Вследствие этого добросовестный анализ философом феноменологии православной аскезы не отменяет необходимости детального рассмотрения его дальнейших философско-богословских интерпретаций.

Вывод. Методология исследования таких сложных феноменов как аскетические практики требует обязательного применения системного подхода. На начальном этапе их изучения необходимо детальное феноменологическое описание с последующим герменевтическим истолкованием. Применение формальной и диалектической логики позволяет осуществить философский анализ и синтез знаний. Только после этого можно перейти к теологическому осмыслению изучаемого материала.

Литература

1. Аверинцев С.С. Аскетизм / С. С. Аверинцев // Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София – Логос. Словарь. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – С. 72-76.

2. Бибихин В.В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы / В. В. Бибихин // Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2004. – С. 388-427.

3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии / Г. В. Ф. Гегель // Философия религии. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 185-310.

4. Дергалева С. М. Философско-религиоведческий анализ феномена аскетизма в нехристианских и христианских традициях: дис. на соискание науч. степени канд. филос. наук / С.М. Дергалева. – Белгород, 2007. – 144 с.

5. Лысенко В.Г. Аскетизм в Индии: его принципы и основные формы /

В. Г. Лысенко // Религиоведение. – 2004. – №1. : [Электронный ресурс] – URL: http://shantira.narod.ru/text/наука/lysenko_01.htm.

6. Пахомов С., Рахманов А., Светлов Р. Творческое наследие Евгения Торчинова и особенности его типологии религий / С. Пахомов и др. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3(31). – С. 110-129.

7. Самыгин С.И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин и др. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1996. – 672 с.

8. Сідак Л.М. Аскетизм як принцип саморозвитку та самореалізації особистості: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук / Л. М. Сідак. – Харків, 2003. – 16 с.

9. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с. (Orientalia).

10. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.

11. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском отношении / С. С. Хоружий. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. – 210 с.

12. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

13. Хоружий С.С. Лекции по синергийной антропологии / С. С. Хоружий // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 514-625.

14. Хоружий С.С. Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 2016. – № 8. – С. 89-102.


Derevyanko K.V., archim. Bartholomew (Kuznetsov). METHODOLOGY OF THE RESEARCH OF ASCETIC PRACTICES

The methodology of the study of such complex phenomena as ascetic practices require a systemic approach. At the initial stage of their study requires detailed phenomenological description with hermeneutic interpretation later. The use of formal and dialectical logic allows for the philosophical analysis and synthesis of knowledge. Only then can you move on to the theological understanding of the studied material.

Key words: *asceticism, systematic approach, methodology, phenomenology, logic, dialectics, hermeneutic.*

Деревянко Константин Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск)

Архимандрит Варфоломей (Кузнецов Денис Владимирович) – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета



имени Владимира Даля (г. Луганск), наместник Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря.

УДК 091+111+248+130.2

Ильченко В.И., Лукьяненко К.А.

ИИСУС ХРИСТОС КАК ИМПЕРАТИВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО САМОПОЗНАНИЯ


*Я сораспялся Христу, и уже не я живу,
но живет во мне Христос.*

Гал. 2:19-20

В статье исследуется взаимосвязь глобальных сфер духовной (вера, религия, богословие) и интеллектуальной (философия, образование, психология) жизни в рамках Христианства. До тех пор, пока отдельный человек и все человечество не поставят перед собой проблему своего глубинного внутреннего познания, череда и потенциал планетарных кризисов будут только нарастать. Работа концептуально нацелена на решение сверхзадачи, поставленной самим Создателем по осуществлению богоподобия человека в пространстве Христоцентризма. Человек способен к самопознанию настолько, насколько он способен приблизиться к Творцу – сораспяться со Христом.

Ключевые слова: человек, самопознание, истина, обожение, покаяние, Христоцентризм.

Почти за 500 лет до Рождества Христова один из виднейших софистов Античности, Протагор, будучи оппонентом Сократа, утверждал, что все истинно и абсолютной истины не существует, так как «человек – есть мера всех вещей...». Век спустя, босой человек в грубом плаще, с толстой палкой и фонарём ходил солнечным днем по улицам древнего города и громко взывал: «Ищу человека, ищу человека!!!». Размахивая палкой, этот необычный старец с огорчением промолвил перед сбежавшимся народом: «Я ведь звал людей, а не рабов!». Недоумевающая толпа не знала, что перед ней выдающийся философ Древней Греции Диоген Синопский. Впоследствии многие спрашивали у мыслителя: «Ну как, ты нашёл человека?», на что Диоген с грустной улыбкой отвечал: «Хороших детей я нашёл в Спарте, а вот достойных мужей – нигде и ни одного». Потому фраза «Ищу человека!» в последующих веках стала не




только крылатой, но и отлилась в форму системной философской, социальной, научной и педагогической задачи глобального значения.

Во второй половине XVIII в., а это – фактически две с половиной тысячи лет спустя после постановки первых философских вопросов о смысле человеческого бытия, И. Кант, в своей работе «Критика чистого разума» делает заключение, что философия сводится к трем основным вопросам: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Далее, в работе под названием «Антропология», он отвечает, что эти три вопроса сводятся к четвертому: ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕК? Оказывается, за весь этот невероятно продолжительный период философия возвращается к своей исходной точке: к Дельфийскому храму Аполлона – известным изречениям и загадочной букве «Е».


Проблема буквы «Е», высеченной на фронте храма Дельфийского оракула, по-прежнему будоражит умы многих мыслителей. В свое время Плутарх сделал серьезный анализ возможного значения данного знака-символа в своем произведении «О том εἶ, которое в Дельфах» и пришел к выводу, что «Е» заключает в себе определенную тайну, которую он, собственно, и попытался раскрыть в своих рассуждениях. Согласно Плутарху, во-первых, буква «Е», находящаяся рядом с богом, «служит предметом религиозного созерцания». Во-вторых, данная буква, достойная внимания, скрывая в себе «особый замечательный смысл», была расположена на фронте не обычными людьми, не философами, и не просто мудрецами, но – первыми мудрецами, размышлявшими о Боге!

Буква «Е» менялась трижды, начиная с деревянного своего образа – дара мудрецов и заканчивая золотым, даром Ливии, жены Кесаря. Медная «Е» была приношением афинян, жителей города Афины, к которым спустя несколько веков придет проповедовать «Неведомого Бога» апостол Павел. Более подробно мы об этом скажем ниже, но мы намеренно акцентируем на этом факте внимание. Понять букву «Е», как поясняет Плутарх, можно при условии обращения к диалектике, поскольку, «бог в высшей степени сам диалектик» (Теон) [11]. Принцип этой диалектики раскрывается в том, что «бог, по своей природе, обладая свойством сопоставлять друг с другом причины и связывать их воедино, знает и вещает: «И то, что есть, и то, что будет, и то, что было». Иудеям, подобная формулировка уже была известна: «Моисей сказал Господу: Я, стало быть, пойду к сынам Израиля, и им скажу: Бог отцов ваших меня послал к вам. А если они спросят, как Его имя, что я им скажу? И Бог сказал Моисею: Я есмь сущий». В Библии, останавливаясь на этом месте, указывает, что Плутарху тоже уже было известно это место, более того, «и дух и тон греческой Библии были ему близки» [1]. Значит, Плутарх хорошо знал, о чем он говорил.



Поднимая вопрос о соотношении истины и философии, Плутарх напишет: «Так как философия – это поиск истины, а обнаружение истины – это доказательство ее, основа же доказательства – это связь явлений, то естественно, что средство, скрепляющее и выражающее эту связь, мудрецы посвятили богу, который особенно возлюбил истину» [11]. Плутарх говорил о боге, особенно возлюбившем истину. Изначально, под этим богом понимался Аполлон – бог, олицетворявший Солнце, бог-врачеватель, лучезарный предсказатель будущего, «отрешенный от многого», бог очищающий. Но, код, зашифрованный в этом сакральном «Е», восхваляет не одного из многих других богов, но Единого над другими. Как известно, одним из множеств значений «Е» является – «ты еси». Как замечает В. Биbihин, Плутарх, разобрав множественность значений «Е», делает благочестивый, правдоподобный и взвешенный вывод. Плутарх пишет: «Думаю, буква эта означает и не число, и не порядковый номер, и не связку, и не что-либо другое наподобие требующих дополнения частиц; а это – законченное в себе словесное обращение к Богу, которое своим смыслом наводит говорящего на понимание Бога в его силе и сути. А именно, Бог, словно приветствуя каждого из нас, приходящего к храму, произносит эти свои слова, (познай себя); и это по сути дела всё равно что сказать, здравствуй, радуйся; мы же, возвращая приветствие, говорим Богу, Ты еси, воздавая ему должное именованим истинным и неложным и единственно подобающим Ему Единому, – именованим бытия» [11]. В. Биbihин заключает: «В «Ты еси» человек возвращает Богу как пароль его сокровенное имя, совпадающее с бытием» [1].


Мы видим, что античные мудрецы, в самом начале «рождения» античной философии, разместили на фронте надписи, восхваляющие Бога Единого параллельно с такими изречениями как: «Познай самого себя» и «Ничего сверх меры». Мы убеждены, что данное событие является тем универсальным уровнем, той таинственной вершиной познания, той максимой, которая аккумулирует в себе всю человеческую мудрость, помогающую узреть истину в ее действительном значении, такой как она есть. Итак, Бог, говорит входящему в храм: «Познай самого себя» и «Ничего сверх меры». Человек ему в ответ на это восклицает: «Ты еси!» Здесь важно указать еще на одну аналогию. Храм – это мир. Человек, входящий в храм – человек рожденный (вошедший) в этот мир, земной, видимый. Узнать же истину, значение которой дарит смысл жизни ищущему (идушему), поможет только «познание себя», которое, в свою очередь, поможет познать Бога. Эту мысль высказал один из семи мудрецов – Хилон: «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную». Как ни странно, но это – аксиома истины! Истина – это



Вселенная и человек созданные Богом, потому она в этой целостной совокупности – Абсолютна. Нас не интересует относительная истина – это величина меняющаяся. Еще раз повторимся, мерой истины выступает познание себя в диалектической связи с познанием Бога. Познание Бога в себе. Вне этого полной истины быть не может.

Так и многие философские системы приходят к логическому своему развитию и тупику, выходом к Абсолюту, который является вершиной познания. Но, познание Самого Абсолюта им известно только в теории. Например, античные философы, решая вопросы первопричины бытия, всего сущего, преодолевая материализм (Анаксимен учил о воздухе; Фалес о воде; Гомер об океане; Гераклит об огне; Пифагор о цифрах; Демокрит об атомах; Эмпедокл о четырех стихиях и т.д.), приходили к идеалистическому пониманию мироустройства и всего бытия – к метафизике. Так, мы находим у Анаксимандра учение о некоем Апейроне – беспредельном начале всего сущего; у Гераклита – Божественный Логос, у Ксенофана – Бога (чистый Ум), у Анаксимандра – Нус, у Платона – Демиурга (как мост между миром идей – идеальным бытием, и нашим творимым миром), у Аристотеля – Перводвигатель. Разумеется, все это – отголоски той Дельфийской буквы «Е», повествующей о Боге.

Что характерно, именно Ксенофану принадлежит идея ухода от мифологических богов Гомера и Гесиода. Любому знатоку мифов известно, что эти боги «несправедливы и аморальны, ибо эти поэты приписали им такие пороки, как воровство, прелюбодеяние и взаимный обман, боги подобны людям не только своим внешним видом и образом жизни, но и уровнем нравственности, а лучше сказать безнравственности» [14, с. 212]. Подобный антропоморфизм был ему ненавистен. Ксенофан утверждал, что Бог не может быть таким аморальным и безнравственным, а потому, он решил определить свойства настоящего Бога, который «один и един...вечен, однороден, неизменчив, невредим и шарообразен» [14, с. 215]. Пытаясь освободить Бога от антропологических черт мифологических богов, тем не менее, он не уходит полностью от антропологии. Бог Ксенофана «не подобен смертным ни телом, ни мыслью», его Бог – чистый Ум (ему присущи мышление и сознание). Бог Ксенофана, по словам Чанышева, есть такой космический философ, Богофилософ. Его мысль всемогуща, Он «всем правит одной лишь силой своей мысли, без всякого физического усилия» [14, с. 215]. Этот Бог весь целиком видит, весь целиком слышит и весь целиком сознает, всем управляет, хотя и не имеет ни ног, ни рук. И, если такая философско-теологическая мысль Ксенофана сводится к пантеизму, то Нус первого Афинского философа, Анаксагора «един, он действует посредством мышления, он бесконечен, самодержавен




и не смешан ни с какой вещью» [14, с. 238]. Нус, он же Ум – творец космоса из первобытного хаоса, движущий мир и одновременно его познающий. Аристотель, в своем труде о душе, отмечал: Анаксагор «утверждает, что из всего сущего только ум прост, несмешан и чист» (О душе I, 2). «Нус – тончайшая и чистейшая из всех вещей...обладает совершенным знанием обо всем и имеет величайшую силу» [там же]. Нус «определяет прошлое, настоящее и будущее» [там же].

Высоко оценивая учение Анаксагора о Нусе, Аристотель скажет: «тот, кто сказал, что разум находится подобно тому как в живых существах также и в природе и что он – виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше» (Метаф. I, 3). Это, действительно, высокая оценка. Однако Нус Анаксагора так и остался не доведенной до логического завершения теорией, которую потом разовьет в своем учении Аристотель. Но, справедливости ради, нужно отметить, что такой Бог уже чрезвычайно близок к христианскому пониманию Бога.

Есть и философские системы как, например, у Ницше, которые вообще ограничены только этикой. Полноценной метафизики у него нет [13, с. 355]. Святитель Игнатий Брянчанинов писал, что «множество философских систем противоречат одна другой и этим уличают человеческое лобомудрие, неимение положительного знания истины. В философии дан произвол мечтательности, вымысл, бреду, лжи, и поэтому мудрование плотское как исчадие падения человеческого страшится учения Истины как смертоносного приговора для себя» [10].

Заданный античными софосами (мудрецами) принцип познания истины был понят не сразу. Потребовалось время, чтобы появился умнейший из людей, согласно мысли Дельфийского оракула, который смог повернуть античную мудрость от познания космоса к познанию человека (переход от космоцентризма к антропоцентризму). Этим философом был Сократ. Именно он, Сократ, первым заявил, что в человеке главное – его душа. Спустя четыре века Иисус Христос скажет: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16:26). Самый мудрый Сократ не сомневался в абсолютной мудрости изречения на фронто́не храма, а потому выбрал ее девизом собственной философии. Эта сакральная фраза стала ключом к познанию и самопознанию, целью и методом и краеугольным камнем всей философии в целом.

Сократ является первым в тройке философов ставших, согласно мнению многих мыслителей, христианами до Христа. С благоговением, Эразм Роттердамский, напишет: «Поразительно, что таким мог быть и



такое мог познавать человек, который жил до Христа и не знал Его. Когда я читаю о нем, мне хочется сказать: святой Сократ, моли Бога о нас» [5]. Следствием всей философии Сократа является богословие. Признав, что «он ничего не знает», тем самым Сократ говорит об ограниченности человеческого познания, признавая знание божественное как истинное, безграничное и безусловное. Через философское самопознание Сократ находит в душе своей божественный разум. Сократ утверждает наличие объективной истины или Блага (Агатон), которая в то же время является и красотой, и добром, и любовью и т.п. Так рождается телеологическая направленность философской системы Сократа, утверждающая всеведующего и всеблагого Бога – всеобщий Разум.

На службе у этого Бога-Разума – всеведущего Промысла, находятся и остальные боги античной мифологии, но только как орудия Его божественной воли, единой во всем. Сократ пытался не выступать открыто против традиций своего народа, но этим богам Сократ доверял не больше Ксенофана.

Так, согласно учению Сократа, человек должен жить и понимать жизнь во всей ее целостности, только соотносясь с этим Благом. Вообще, задача всей философии – познание этого Блага, как объективной истины. Но, для того, чтобы познать Благо, этого Бога, человек должен «стать мудрым» – очиститься от своих страстей, очистить душу свою, перестать вести наслажденческую жизнь. Сократ не просто говорил об этом. Не только своим учением, но всей своей жизнью он являл пример для юношей Афин, которых он горячо любил. В его поведении и поступках, и по отношению к собственной строптивой жене, и по отношению к избивавшим его, и во многих других можно увидеть множество отголосков будущего христианства. Так, например, В.С. Соловьев, в «Жизненной драме Платона», говорит о том, что Сократ является первым «нищим духом», кто возвестил об этом, сказав: «я знаю, что я ничего не знаю»; а стремление «познать самого себя» – это пример второй заповеди блаженств «Блаженны плачущие», как плач по собственному невежеству и жажде правды.

Жизнь и учение Сократа – это не случайность, но результат его личного духовно-нравственного опыта, особой духовной интуиции, подобной религиозному откровению. Согласно мысли прот. А. Меня «религиозная интуиция Сократа составляет душу всей его философии» [4]. Так, известный исследователь «священного», Рудольф Отто, вообще проводит параллель учения Сократа о благодати Божией с проповедью ветхозаветного пророка Амоса. Эти аналогии можно продолжить: в проповеднической деятельности Сократа видна параллель и с проповедью




о покаянии пророка Иоанна Крестителя и апостола Павла.

Подобно будущему апостолу Павлу, Сократ вел ту же проповедническую деятельность среди жителей и «любителей мудрости» Афин, прославляя Бога и проповедуя важность очищения (спасения) души. Познание себя приводит к невиданным горизонтам, за которыми человек может увидеть другую жизнь – чистую, светлую, добрую, правдивую. Жизнь по совести – важное условие этого процесса познания. За свои проповеди Сократ нередко подвергался оскорблениям и избиению, как и апостол Павел. Вообще, нам важно провести не просто параллель с апостолом Павлом, и не только указать на большую схожесть жизни и деятельности Сократа с апостолом Павлом, но сделать акцент на их одинаковом духовном уровне бытия, который многим их современникам был недоступен.


Сократ был лучшим оратором своего времени. «Этот Марсий» мог любого другого философа, либо софиста победить в риторических баталиях без особых усилий. Более того, сам диалектический метод, которым пользовался Сократ, называвшийся «акушерским», помогал его оппонентам самим «родить истину». Сократ пытался возвести их на ту духовную высоту, на которой пребывал сам. Так, Сократ на своем суде в Афинах, говорил, что он только исполнял волю бога, который в Дельфах через оракула вменил ему поиск истины, побудил к поиску ее в себе и в других. В диалогах Платона, в которых главным действующим персонажем является Сократ, легко увидеть этот процесс.

На наш взгляд, увидеть смысл учения Сократа в действии можно в диалоге Платона «Государство». Как известно, именно Платон, лучший из учеников Сократа, смог амплифицировать философское учение своего учителя. Это помогло ему построить полноценную, упорядоченную, законченную философскую систему, которой не было у Сократа. Так, в VII книге диалога «Государство» содержится миф, в котором идет повествование о пещере. Сократ – опытный рассказчик, предлагает представить неопытному (неофиту) Главкону пещеру, в которой живут с самого детства люди, прикованные за бедра и шеи. Они «недвижно удерживаются в одном и том же месте, так что им остается только одно, смотреть на то, что расположено у них перед лицом. Видеть же головами они, поскольку прикованы, не в состоянии. Освещение, конечно, у них есть, а именно от огня, который у них горит, правда, сзади, сверху и издали...» [9]. В общем, пребывая там, в пещере, люди думают, что живут в реальном мире, который, разумеется, является для них истинным, и все, что связано с их суждениями об этом мире – истина. На самом же деле, люди и не догадываются о том, что они пребывают только в иллюзии



истины, т.к. подлинный – истинный мир, находится вне пещеры. Там же, вне пещеры, находится солнце, возвышающееся над всем бытием. Это солнце – источник Добра и Истины – «образ» всех идей, сократовское Благо. Для того чтобы человек смог познать истину, ему необходимо преодолеть множество препятствий на этом нелегком пути и приложить множество усилий. Человеку необходимо выбраться из пещеры. Такой путь – это путь восхождения к истине, путь ввысь, путь к «освобождению» и «образованию». М. Хайдеггер, в своей работе «Учение Платона об Истине», «деконструируя» притчу о пещере, скажет, что в ней содержится история переходов человека из одного местопребывания в другое. Т.е. поэтапное восхождение, но также и нисхождение, как четвертая ступень (об этом дальше). Хайдеггер поясняет, что Платон намеренно указывает на то, что в каждом этапе восхождения содержится своя истина, т.к. человек начинает свой рост и постепенно растет. «Переходы из пещеры в дневной свет и оттуда обратно в пещеру требуют каждый раз изменения привычки глаз от темноты к свету и от света к темноте... человек может или из своего едва замечаемого незнания попасть туда, где сущее кажется ему себя существеннее, причем на первых порах он до той существенности еще не дозрел» [13, с. 349]. «Отличия местонахождений и ступеней переходов коренятся в различии определяющего на каждой из ступеней ἀλήθης (истины), того или иного господствующего рода «истины»» [13, с. 351]. «И как телесное оно лишь медленно и постепенно привыкает будь то к свету, будь то к темноте, так и душа тоже очень не сразу и лишь в соответствующей последовательности шагов должна свыкаться с областью сущего, которой она отдана» [13, с. 349]. Хайдеггер задается вопросом: «Почему, однако, привыкание в каждой из областей должно быть постепенным и медленным?» И здесь же на него отвечает: «Потому что перемена касается бытия человека и происходит в основе его существа» [там же]. Т.е. происходит метаморфоза по мере восхождения к παιδείας (пайдейе). К пайдейе, согласно мысли немецкого философа, подходит ближе всего наше слово «образование». Само же образование включает в себе двоякий смысл: 1) такое образование «образует» (формирует) постоянно согласуясь или ссылаясь на некий первообраз, определяющий вид, заданную константу (происходит развертывание основополагающей установки); 2) «образование» есть вместе и формирование, и руководство определением образцом.

Важно обратить внимание на то, что у пайдейеи есть противоположность – апайдеусия, или необразованность, в которой отсутствуют свойства образования. Получается, что прикованные в пещере – необразованные люди. «Подлинное образование, наоборот, захватывает и




изменяет саму душу и в целом, перемещая сперва человека в место его существа и приучая к нему».

Теперь стоит сказать об этапах (ступенях) восхождения. 1-я ступень: люди живут прикованными в пещере и находятся в плену того, что им ближайшим образом предстает (т.е. тени и отзвуки – это их «подлинная реальность» и другой быть не может). 2-ая ступень: оковы сняты, люди не взирают на тени на стене; теперь они могут перемещаться по пещере, и теперь они находятся в «несколько большей близости к сущему», приобщаются к тому, что «непотаеннее». На этой ступени человек еще не свободен, его прежняя жизнь продолжает казаться ему истинной: «избавленный от своих оков человек еще ошибается в оценке «истинного», потому что ему еще не хватает предпосылки «оценивания», свободы» [13, с. 352]. 3-я ступень: это достижение свободы. Являющееся становится «непотаенным и открытым» – «непотаеннейшим», действительно подлинным. Здесь человек видит все вещи такими, какие они есть на самом деле; это уже не отсвет, не тени.

Процесс познания истины и «образования» как познания себя – невероятно сложный. Если, находящемуся в пещере трудно и часто не удастся обратить взгляд от теней к свечению костра и к показывающимся в этом свете вещам; тем более освобождение на волю, выход из пещеры, требует высшего терпения и усилия. Освобождения еще не получится из простого сбрасывания оков, и оно заключается не в развязности, а начинается впервые с постепенного привыкания к утверждению взора на твердых границах утвердившихся в своих «видах» вещей. Настоящее освобождение начинается с постепенного привыкания и постоянного обращения к «тому, что является в своем «виде» и есть в этом явлении непотаеннейшее» [там же]. Важно понять, что подлинная свобода «существует только в качестве такого рода обращенности», т.е. обращенности ввысь. И что, тем более важно, «сущностная полнота «образования» может, поэтому, осуществиться только в области и на основе непотаеннейшего, т.е. ἀληθέστατον, т.е. истиннейшего, т.е. собственно истины» [13, с. 353]. Итак, **«существо «образования» коренится в существе «истины»»** [там же].

После того, как человек доходит до истины, ему становится важно спуститься вниз и помочь другим увидеть и познать то, что увидел и познал он сам. Это 4-ая ступень. В данном моменте видна прямая связь между буддийским бодхисатвой или христианским святым, которые поднявшись до предельной ступени духовного возрастания, помогают и другим стать на этот путь, пройти по нему, и спастись. Это аскетический, мистический и теологический путь – от непотаенного к непотаеннейшему, т.е. к истине




(пайдейе). Человек, руководствующийся только чувствами – живет исключительно в пещере. Жизнь в духе подразумевает руководство чистым светом правды. Движение от чувственного мира к миру идеального с помощью философии является «освобождением от оков», т.е. преобразование. А Солнце-Благо является высшей ступенью познания, означающей созерцание божественного. В этом, кстати, проявляется сущностно-содержательный аспект педагогической деятельности.

Спуск обратно в пещеру к тем, кто по-прежнему закован, чрезвычайно опасен. Там, действует та «неистинная истина», от которой в свое время «убегал» ввысь, спасающийся, ищущий истину. «Ему грозит погибнуть под властью господствующей там истины, т.е. притязания низкой «действительности» на свою единственность. Освободителю грозит возможность быть убитым, – возможность, ставшая действительностью в судьбе Сократа, «учителя» Платона» [13, с. 363].

Прочтение мифа о пещере помогает понять динамику христианского восхождения человека от плотского своего бытия, через душевное, к духовному, о котором учил апостол Павел. Прикованные люди в пещере – это человек плотский, душевный, внешний. Предстоящий путь, путь аскезы – процесс перехода от внешнего человека, привыкшего жить по закону плоти (страсти, вожделения) к внутреннему. Феофан Затворник вообще указывает не три, но пять степеней (сторон) человеческой жизни: духовная, духовно-душевная, душевная, душевно-телесная, телесная [12, с. 43]. Человек способен и чаще всего живет то одной, то другой, то третьей жизнью. Преобладающая сторона в человеческой жизни отражается и в воззрениях, и правилах, и чувствах. Духовная жизнь основывается на духовных воззрениях, правилах и чувствах, душевная жизнь – на душевных. Человек, живущий только внешним, пребывает в полной зависимости от плотского начала и потому его существование преследует эгоистические цели [12, с. 68-69]. Душевный человек – это тот, «кто целью жизни поставляет покой и счастье земные и все обращает в средство к тому, – кто так привык к осязаемому и чувствуемому, что невидимое и духовное не считает и существующим» (Ф. Затворник).

Это очень отчетливо видно в диалоге Платона «Гиппий Большой». В этом диалоге на вопрос Сократа о том, что же софист Гиппий считает прекрасным, последний отвечает: «Я утверждаю, что всегда и везде прекраснее всего для каждого мужа быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов, а достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми... Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей, красивой речью...убедить слушателей и удалиться с наградой, не




ничтожнейшей, но величайшей – спасти самого себя, свои деньги, друзей» [8]. В этом же ключе произносятся все речи Гиппия, ясно показывающие, что он живет по законам плоти, внешнего человека. В диалоге «Пир» Сократ показывает важность и приоритет спасения души над потребностями внешнего человека и т.д. и т.п.

Обеспечение элементарных жизненных потребностей и выполнение необходимых функций как цель жизни, говорит о пассивном существовании человека (подобно живущие люди – «существователи», по Гоголю). А прямые нарушения религиозно-нравственных норм имеют низменную природу, которая стремится в ущерб другим насытить и обогатить себя (эгоизм). Такой человек «живет по плоти», «о плотском помышляет», его духовные потребности неразвиты, он не осознает, что помышления плотские суть вражда и смерть, в отличие от духовных, которые – жизнь и мир (Рим.8:5-7). Плотский человек обладает душевностью, но не духовностью (1Кор.2:14; Иуд.1:19). Он имеет возможность стать человеком духовным, однако не реализует ее. Отказываясь от своих духовных начал, человек начинает вести жизнь не просто греховную, но откровенно низменную (вспомним «Портрет Дориана Грея» Уайльда). Телесность удерживает его внизу, у границ животных инстинктов.

Наглядный пример различных уровней развития духовного бытия человека в социуме, следуя христианской традиции, дает в своем словаре В. Даль. Он так определяет человека: «1) Человек *плотский*, мертвый едва отличается от животного, в нем пригнетенный дух под спудом. 2) Человек чувственный, природный признает лишь вещественное и закон гражданский, о вечности не помышляет, в искус падает. 3) Человек духовный, по вере своей, в добре и истине; цель его – вечность, закон – совесть, в искус побеждает. 4) Человек благодатный постигает, по любви своей, веру и истину; цель его – царство Божие, закон – духовное чутье, искушенья он презирает. Это степени человечества, достигаемые всяким по воле его».


И здесь мы видим восхождение от плотского (пещерного) человека к высшей степени духовности. Такой процесс в христианстве называется обожением (теозисом). Начальной ступенью данного пути является – метанойя (покаяние, посредством которого происходит радикальная «перемена ума»). Т.е. человек должен понять, «переосмыслить», что он жил не так, что он удовлетворял только свою плоть, душе же своей вредил. Необходима переоценка ценностей. Осознав это, человек может измениться, если, покаявшись, обратится к Богу (как из пещеры к Платоновской пайдеей).

Итак, обращение к Богу (к Истине) предполагает целый комплекс необходимых усилий как со стороны внешнего, так и со стороны



внутреннего человека. Путь к Истине – это путь познания. Прежде всего, «познания самого себя». Познание себя предполагает самоанализ и усилия, которые помогут мне «освободиться от оков» и, в конце концов, «выйти из пещеры». Подобный переход можно наблюдать в любой последовательности, предполагающей некую динамику. Согласно теореме К. Гёделя, для того, чтобы одна система смогла опровергнуть другую систему как недостаточную, то этой системе нужно, прежде всего, развиться до уровня предполагаемой для опровержения системы и уже после этого, необходим выход за рамки этой системы. Только выйдя на более высокий уровень функционирования (бытия) системе будет возможно понять недостаточность других систем. Так, например, мы видим и уровни любви в греческой классификации: возрастание от Эроса, через Сторге и Филию к Агапе. Так в этой логике мы понимаем и развитие любви к ближнему, которое в христианстве стоит в одном ряду с любовью к Богу, как основные заповеди Христа человеку. Авва Дорофей, христианский святой шестого века, изобразил эти заповеди с помощью геометрической схемы. Он пишет: «Представьте себе круг, середину его – центр, и из центра исходящие радиусы – лучи. Эти радиусы, чем дальше идут от центра, тем более расходятся и удаляются друг от друга; напротив, чем ближе подходят к центру, тем больше сближаются между собою». Согласно учению православных подвижников, путь к Богу – это путь познания себя, глубин своего сердца. Если хочешь познать Бога, необходимо обратить свой ум внутрь себя, в глубину своего сердца, ибо там – Господь. Приближаясь к Богу, становясь ближе к Нему, у «пилигрима» возрастает любовь и к Богу, и к человеку (ближнему), т.к. радиус между людьми уменьшается. Максимальное приближение к Центру – к Богу предполагает святость, как высший уровень духовного развития и, следовательно, любовь достигается в ее пиковой полноте – Агапе. Это есть процесс стяжания Духа Святого, по словам преп. Серафима Саровского, от которого рождается и всеобъемлющая любовь. От такого возрастания можно спастись не только самому, но и «тысячи вокруг тебя спасутся». Сам же, Спаситель, дает нам такой наказ: «Ищите прежде всего Царствия Божия и правды его...» (Мф. 6:33). Это – важнейшее из заданий, т.к. благодаря ему мы сможем не только обрести все, что нам нужно, но, прежде всего, душу свою спасти. Где же это Царство, и каков к Нему путь? «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21). Т.е. путь к Царствию Божию, а, значит, и к Богу, к Истине – это путь не куда-нибудь, а прямо во внутрь нас самих, в наше сердце – в себя.

В таком понимании процесса «восхождения», «образования», «внутренняя» коренится методологический аспект: необходимо совместить три центра в единое резонансное пространство благодати: человеческое,




конкретное (*кордоцентризм*) – Божественно-человеческое, особенное (*Христоцентризм*) и Абсолютное, Божественно-Свято-Троичное, всеобщее (*Теоцентризм*). Только в таком Синергийном взаимодействии можно от познания самого себя, прийти к познанию Бога и сотворенной Вселенной.

Тогда, следуя этой логике, шествие в противоположную сторону от Бога, наоборот, порождает нелюбовь и к Богу, и к ближнему, и к себе. Человек, таким образом, уходит в обратную сторону от Истины. Следовательно, вполне можно заключить, что спасительный путь к Истине был известен грекам уже давно, с той самой надписи на фронтоне храма Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя. Ничего сверх меры. Е (Ты еси)». Спустя века, об этом уже «известном», но, по-прежнему, «неведомом» Боге пришел возвестить в свое время в Афины апостол Павел. И вновь, «мудрость века сего» не услышала призывов апостола, как в прошедшем, не смогла услышать мудреца Сократа. Известный богослов А. Мень пришел к выводу, что после проповеди в Афинах апостол Павел «должен был признаться себе, что потерпел полное поражение» [6]. Так можно сказать, только если сравнивать численность обратившихся в христианство эллинов перед его афинской проповедью. Обращение до этого исчислялось тысячами. В этот же раз, «спасенных» было несколько человек. Апостол Павел очень отчетливо видел всю духовную картину того времени и места. Стоики, эпикурейцы, киники...

Каков уровень духовности был у них? Для эпикурейцев – *in vino veritas*, для Павла – *Christo Veritas*. Не смотря и на стоическую «борьбу со страстями» и на «учение о добродетелях», тем не менее, их философия кардинально отличалась от христианской мудрости. Их Бог тяготел к пантеизму, а физическое тело (плоть), для большинства философов того времени, было темницей (влияние философии Платона).

Пришел апостол Павел, и стал возвещать им «путь спасения» и Истинного Бога, которого афиняне «не зная, чтили»; и даже говорит о воскресении из мертвых. Все это не вкладывалось в их систему знаний и предпочтений. Павел пришел возвестить Абсолютную Истину ключом к Которой было покаяние: «Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться...» (Деян.17:30). Но, увы, человеческая мудрость философов не смогла понять и принять духовной (божественной) мудрости апостола. Это, однако, ни в какой мере не умаляет проповеднический и педагогический талант апостола Павла [3].

После этой проповеди, апостол Павел в своих посланиях возвестит как бы сублимированный опыт общения с философами: «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их» (1Кор3:19). «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и



пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...» (Кол.2:8). В посланиях к Коринфянам апостол Павел скажет: «Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго, соображая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нём судить никто не может» (1Кор.2:12-15). Конечно, эти слова – не приговор для философии, ведь через философию можно, действительно, прийти к Истине. Этот опыт был известен многим христианским мыслителям, в особенности первому из них – Иустину Философу.

Святой Иустин, так скажет о философии: «Философия поистине есть величайшее и ценнейшее [в глазах] Бога сокровище; она приводит нас [к Богу] и соединяет [с ним], и истинно святы те, кто устремил свой ум к философии; но для многих осталось скрытым, что такое философия и для чего она ниспослана людям. Иначе бы не было ни платоников, ни стоиков, ни перипатетиков, ни теоретиков, ни пифагорейцев, ибо знание только одно» [2]. Это знание – Христос, ведь Он – не только от начала Суций (Ин.8:25), и не только единый посредник между Богом и людьми (1Тим.2:5). «Я есмь Путь и Истина и Жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14: 6), – говорит Спаситель. А посему, вполне справедливо будет сказать, что христианство – высшая философия. А назначение у философии, как бы кому не хотелось, – быть служанкой богословия.

Истина, Логос, Суций – Иисус Христос – вот ОБРАЗ Бога невидимого («неведомого»), который стал видимым человеком, чтобы мы, «сообразовались Ему, уподобились, сообразились Ему – охристоличились» [15, с. 63]. Это тот Образ, к которому призван восходить каждый. Это Он – Еси: «Ты еси Христос, Сын Бога живаго» (Мф.16:16). Мы призваны преобразоваться в «тот же образ» (2Кор.3:18), поскольку Бог, в Своей предвечности, прежде сотворения мира, «...предопределил быть подобным подобными образу Сына Своего...» (Рим. 8:29). Потому образ Господа Иисуса Христа вечно предстоит для нас как идеал и как пример.

Во втором послании к Коринфянам (3:18), апостол Павел говорит: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа». А, в речи Сократа, в его диалоге с Алкивиадом о познании самого себя, мы находим: «Значит, мой милый Алкивиад, и душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души – мудрость, или же в любой другой предмет,

коему душа подобна... Можем ли мы назвать более божественную часть души, чем ту, к которой относится познание и разумение? Значит, эта ее часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в неё и познает все божественное – бога и разум – таким образом лучше всего познает самого себя... И подобно тому, как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души... Следовательно, глядясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем себя» [7].

Отсюда следует, что нашей окончательной, конечной целью есть – «воссоздать в себе образ Христов, сообразоваться, соуподобиться Христу, охристоличиться, стать христороликими» (ср. Гал. 4:19) [15, с. 62]. Важно помнить, что Бог стал человеком, чтобы человек стал богом по благодати (Афанасий Великий). Осуществить это вполне по силам каждому человеку с помощью веры, Святых Таинств и добродетелей. Святыми, как и личностью не рождаются, ими становятся [16-18]. А посему: познавай самого себя, познавая Иисуса Христа, и ты познаешь и Бога-Троицу и Вселенную... К практической реализации этого Божественного предназначения признаны и философия, и система образования, и педагогика, и психология.

Литература

1. Биbihин В.В. «Узнай себя» : [Электронный ресурс] – URL: <http://predanie.ru/bibihin-vladimir-veniaminovich/book/84604-uznay-sebya/>
2. Бычков В.В. Эстетика Отцов Церкви. : [Электронный ресурс] – URL: <http://predanie.ru/lib/book/78013/>
3. Ильченко В.И. Подвиг педагогического служения святого первоверховного ап. Павла // Філософські дослідження. Збірник наукових праць СНУ ім. В.Даля. Випуск 9. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2008. – С. 64-78.
4. Мень А., прот. История религий. Том 4. Дионис, Логос, Судьба. В поисках пути, истины и жизни. Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра. Изд-во «Слово» – 1992. : [Электронный ресурс] – URL: http://lib.ru/HRISTIAN/MEN/4__tom.txt_Piece100.04
5. Мень А., прот. Мировая духовная культура. Составитель Александр Белавин. Изд-во «Нижегородская ярмарка», 1995. – 671 с. : [Электронный ресурс] – URL: http://www.alexandrmen.ru/books/mdc/mdc1_06.html
6. Мень А., прот. Первые апостолы. : [Электронный ресурс] – URL: <http://predanie.ru/men-aleksandr-protierye/book/69064-pervye-apostoly/>
7. Платон. Диалоги. Алкивиад I : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/alki1.htm>.
8. Платон. Диалоги. Гиппий Большой. : [Электронный ресурс] – URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/14gippb.htm>.

9. Платон. Диалоги. Государство. Книга VII. : [Электронный ресурс] – URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos07.htm>

10. Посадский Н. Отверзите двери Богу... Из духовного наследия святителя Игнатия Брянчанинова. Изд-во «Сибирская благовонница». М. – 2009. [Электронный ресурс] – URL:

http://www.kniga.com/books/preview_txt.asp?sku=ebooks309750.

11. Плутарх. Об «Е» в Дельфах. : [Электронный ресурс] – URL: <http://amkob113.ru/plutarh/pltrh-1.html>.

12. Святитель Феофан, затворник Вышенский. Что есть духовная жизнь / Затворник Вышенский, Святитель Феофан. – М.: ООО «Отчий дом», 2005. – 301 с.

13. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX в.)

14. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира: Учеб. для вузов.– М.: Высш. шк., 1999.– 703 с.

15. Преподобный Иустин (Попович). Догматика Православной Церкви: Пневматология. – М.: Издательский совет РПЦ, 2007. – 554 с.

16. Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека. // Філософські дослідження. Збірник наукових праць. Випуск 8. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2007. С.56-68.

17. Ильченко В.И. Человек в координатах Христоцентризма // Філософські проблеми людини // Матеріали ІІ науково-практичної конференції. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2012. – С. 183-186.

18. Исаев В.Д. Современное образование: с кем вы, «мастера психологии»?! // Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского государственного университета имени Владимира Даля. Выпуск № 1. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля, 2016. – С. 11-22.


Ichenko V.I., Lukyanenko K.A. JESUS CHRIST AS AN IMPERATIVE OF HUMAN SELF-KNOWLEDGE

The article examines the relationship of global spheres of spiritual (faith, religion, theology) and intellectual (philosophy, education, psychology) life within Christianity. As long as an individual and the whole humanity do not set a problem of their deep internal knowledge, sequence and potential of planetary crisis will only grow. The work is conceptually aimed at solving the most important task posed by the Creator for the realization of human likeness in space of Christocentrism. Man is capable of self-knowledge as much as he is able to be crucified with Christ.

Key words: *individual, self-knowledge, truth, deification, penance, Christocentrism.*

Ильченко Валерий Иванович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета им. В. Даля (г. Луганск).

Лукьяненко Константин Александрович – старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения Саратовского национального



исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского (г. Саратов).

УДК 130.2: 165.42'17.022.1

Кобылкин Д.С.

СЧАСТЬЕ И НЕСЧАСТЬЕ ВСТРЕЧ АНТРОПОСОВ В РОМАНЕ И.С. ТУРГЕНЕВА «ОТЦЫ И ДЕТИ»


Анализируется аксиологические основания проявления личности, ее антагонистическая устремленность в отношении рассмотрения этических координат, этической императивности, что представляет собой противоречивое отношение в собственной системе отсчета при ценностном освоении. Особенно акцент внимания ставится на рассмотрение диссонанса свободы личности и сферы нравственности, влияющее на внешнее и внутреннее самоопределение личности.

Ключевые слова: счастье, антропос, совесть, принцип, императив, нравственное «окачествование».

Постановка проблемы. Заключается в освещении проблемы аксиологических оснований, отсутствие которых приводит к нарушению норм культурной жизнедеятельности. Поскольку, если рассматривать подлинное представление о полноценном развитии личности, в ее целостном восприятии, то опорными составляющими для данного исследования должны быть, прежде всего, включение следующих аспектов: и этической императивности, и аксиологического аспекта, и, особенно, сферы нравственности.

Уклонение или же всякого рода оставление нравственной проблематики в контексте рассматриваемого феномена, устремляет творческую интенцию субъекта к отчуждению от ее целостности и, даже, потери человеческого в человеке, что особенно проявляется в стремлении к полноте жизненных удовольствий. Утопичность этой материалистической аксиомы наиболее точно подметил И. Кант.

Анализ последних исследований и публикаций. Проблема философско-этического анализа счастья связана с разграничением принципиально различных по содержанию компонентов: того, что зависит от самого субъекта, определяется мерой его собственной активности и того,



что от него не зависит, предзадано внешними условиями. Последнее особенно важно в рассмотрении человеческой личности, поскольку следует подразумевать роль норм, аксиологических координат.


В связи с этим исследуя понятие счастья возникает вопрос об осмыслении представления о добродетели, которое имело различное философско-этическое осмысление. Соотношение нравственных добродетелей и счастья послужило возникновению ряда направлений в истории этики: гедонизм – связанный с представлением о наслаждении как высшем благе [11, с. 113], в другом – в представлении об отсутствии страданий и безмятежностью души (Эпикур), а также, что источником всех благ являются телесные (Метродор, ученик Эпикура) становится критерием человеческой морали [11, с. 752]. Эта традиция получила название эпикурейской или евдемонистической). Также следует сказать об утилитаризме, возникшему в 19 в., согласно которому польза выступала основой нравственности [11, с. 678]. Нас же интересует традиция, развиваемая и обосновываемая русскими мыслителями-славянофилами XIX в. (А. Хомяков, И. Киреевский, К. и И. Аксаковы и др.), расширяя антропологическую проблематику, вслед за патристикой средневековой философии, на основе принципов христианского теизма, где источником всех благ выступает Бог. Данную антропологическую проблематику исследователи ряд мыслителей (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, П.И. Новгородцев, С.С. Аверинцев, С.С. Хоружий и многие другие).

Цель исследования. Отразить значимость ценностного фактора, влияющего на жизненно важные представления личности, что особенно важно при целостном восприятии. Последнее представляет собой важность в проявлении как во внутреннем бытии личности, так и ее морально-нравственное отношение к сосуществованию с другими. Осветить роль аксиологических оснований как неотъемлемой нормы культурной жизнедеятельности.

Основная часть. Проблема счастья, которая относится к эстетическому феномену как «эмоциональный позитивный максимум» [8, с. 1012] в той или иной мере связано с ее рассмотрением под углом зрения этических координат, или даже, точнее, этической императивности.

Говоря о первой особенности, а именно, эстетической составляющей, отметим, что многосоставность культурных явлений устремляют субъекта к творческой свободе, включая и духовную сферу.

Однако, счастье предстает как «субъективно переживаемое состояние единства ... в индивидуальной *системе отсчета* как **аксиологически**-эмоциональный позитивный максимум» (выделено – К.Д.) (там




же). Аксиологический же аспект устремляет субъекта к ценностному освоению человеком окружающего мира, что не может не затрагивать сферу нравственности. Уклонение, или всякого рода оставление нравственной проблематики в контексте рассматриваемого феномена, где особое внимание уделяется *практическому императиву*, выглядит таким образом, что «любое противодействие которому, независимо от исходных стимулов, приводит лишь к созданию разного рода утопий» [2, с. 39].

Выходит, что субъекту творческой деятельности стремление к полноте жизненных удовольствий немислимо без свободы, включая ее политические и другие социальные проявления. Подлинным условием материалистического рая выступает максимальная полнота прав и свобод. Утопичность этой материалистической аксиомы подметил И. Кант: «На самом деле мы и находим, что, чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности. Отсюда у многих людей, и притом самых искушенных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень *мизологии*, т. е. ненависть к разуму, так как по вычислении всех выгод, которые они получают ... даже от наук (которые в конце концов представляются им также некоторой роскошью рассудка), – они все же находят, что на дело навязали себе на шею только больше тягот, а никак не выиграли в счастье» [6, с. 230].

Разумеется, что почти за два с половиной столетия, прошедших после написания работ И. Канта «Основы метафизики нравственности», Г. Лессинга «Воспитание человеческого рода», разум человека представил не только наглядные доказательства своей силы. Наряду с этим он продемонстрировал и свою подорванность. Общество столкнулось с негативными проявлениями разума. Возникали многочисленные догадки о том, что «не рождает ли ум безумие, а интеллект – деформацию сознания?» [3, с. 106]. Важным остается то, что вера человека в способность опереться на собственные духовные силы не угасла.

Характеризуя проявления личности, подразумевая ее целостность, ее взаимодействие с другими личностями в метафизическом смысле, подразумевая под свободой фундаментальное свойство человека – свобода воли, на экстенсивном и интенсивном уровне – свобода, выражающаяся во внешнем и внутреннем самоопределении личности перед лицом добра и зла, над своим эгоизмом, страстями, греховными чувствами, и над самим собой. Данное проявление личности можно охарактеризовать как ее *антропос*, который, однако, имеет собственную морально-нравственную интенциональность.

Идеалом такой свободы как высшим проявлением жизни может



выступать христианская жизнь, основания которой становятся необходимым и подлинно насущным средством в обретении свободы как в метафизическо-созерцательном и внутреннем самоопределении, так и внешнем сосуществовании с другими носителями сознания. Таким основанием согласно культуры христианских ценностей заповеди Божии. Так, преподобный Марк Подвижник, о духовной свободе замечает следующее: «Закон свободы научает всякой истине, многие читают его разумом, но не многие понимают соответственным деланием заповедей» [4].

Противоположным указанной интенциональности выступает отсутствие оснований, а в частности этических, интенционирующих субъекта к возвышенному, признавая, что высшим его критерием являются священные, Божественные ценности. Различие интенциональности ценностных оснований антропоса, содействует концептуальному резонансу при формировании образа личности как подобия Божия, и в целом, говоря о сохранении человеческого в человеке.


Последнее наиболее интересно продемонстрировано в нигилистической позиции одного из главных героев – Евгения Базарова произведения И.С. Тургенева.

Позиция героя Базарова, представляющего типичного нигилиста довольно однообразна:

- человек, отрицающий общепринятые нормы, принципы, с презрением относится к преданию народу, его вере: «Русскому человеку они (*принципы*) даром не нужны» (выделено – К.Д.) [10, с. 48]. В теперешнее время полезнее всего отрицание – мы отрицаем» [10, с. 49]. «Принципов вообще нет ...а есть ощущения. Всё от них зависит [10, с. 121]. «Нет, русский народ не такой, *каким вы его воображаете*. Он свято чтит предания, он – патриархальный, он не может жить без веры...» (выделено – К.Д.) [10, с. 49];

- отрицающий общественное устройство, искусство, литературу, любовь: «Базаров был великий охотник до женщин и до женской красоты, но любовь в смысле идеальном, или, как он выражался, романтическом, называл белибердой, непростительною дурью» [10, с. 87];

- а также духовное начало в природе и в человеке: Базаров не принимает услуг священника и умирает нераскаявшимся «грешником»: «Евгений, – продолжал Василий Иванович и опустился на колени перед Базаровым, ... тебе теперь лучше; ты, бог даст, выздоровеешь; но воспользуйся этим временем, утешь нас с матерью, исполни долг христианина! Каково-то мне это тебе говорить, это ужасно; *но еще ужаснее... ведь навек*, Евгений... ты подумай, каково-то... – Нет, я подожду.



... Он заснул. Базарову уже не суждено было просыпаться. К вечеру он впал в совершенное беспамятство, а на следующий день умер» (выделено – К.Д.) [10, с. 183].


Феноменология героя, его ценностные ориентиры более сосредоточены не на другом, а, прежде всего, на самом себе, что более подходит под критерии антропоса, следующего и исповедующего консьюмеристские интересы и цели. Последние, в свою очередь, принадлежат к пространству цивилизации.

Феноменология такого проявления антропоса подвержена эстетике нейтрально-прагматического, что содействует изнеживанию, и даже потери человеческого в человеке, как «скатыванию» человека в обратно пропорциональной интенциональности процесса восхождения, процесса теозиса (обожения).

Проявление такой направленности как у Базарова на феноменологическом уровне не замечается в образах героев Аркадия Кирсанова и Павла Петровича Кирсанова. Но, наоборот. Например, у Аркадия Кирсанова, как человека, имеющего хотя бы поверхностное моральное представление о воспитании возникает адекватная реакция испуга (точнее, проявление совести) на аморальное, феноменологическое на тот момент, устремление Базарова, когда он впервые увидел Федосью Николаевну: «Аркадий, не без замешательства, объяснил ему в коротких словах, кто была Фенечка. – Ага! – промолвил Базаров, – у твоего отца, видно, губа не дура. А он мне нравится, твой отец, ей-ей! Он молодец. Однако надо познакомиться, – прибавил он и отправился назад к беседке. – Евгений! – с испугом крикнул ему вослед Аркадий, – осторожней, ради Бога» [10, с. 41].

Более проявленная реакция совести наблюдается в образе героя Павла Петровича, который столкнувшись с безнравственным явлением в окружении, считавшего своей семьёй, не мог, как заботливый отец, не проявить свою нравственную ответственность: «Сухой кашель раздался за сиренями. Фенечка мгновенно отодвинулась на другой конец скамейки. Павел Петрович показался, слегка поклонился и, проговорив с какою-то злобно унылостью: «Вы здесь», – удалился. Фенечка тотчас подобрала все розы и вышла вон из беседки. «Грешно вам, Евгений Васильевич», – шепнула она уходя. Неподдельный упрек слышался в ее шёпоте» [10, с. 139]. Здесь же мы также замечаем проявление нравственных качеств Федосьи Николаевны.

Нужно отметить, что антропос героя Павла Петровича не только оказался противоположным антропосу Евгения Базарова, но и вызвал всплеск негативного отношения. Он «всеми силами души своей




возненавидел Базарова ... считая его гордецом, нахалом, циником» [10, с. 44]. «Последней каплей», в чаше идейных разногласий между ними, было обстоятельство на разрыв складывающейся семьи его брата. Данное обстоятельство с Федосьей Николаевной в беседке не могло в онтологическом его проявлении продолжаться дальше. Антропос Павла Петровича не мог этого вынести; решившись завершить аморальное поведение Базарова.

Поступок Павла Петровича отождествлен с христианским, поскольку Церковь отстаивает положение о подлинном единстве в Духе Святом, о подлинной свободе, что предполагает следующее: те, «кто имеет заповеди... и соблюдает их» (Ин. 14, 21), всегда свободны, ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17).

Отметим также, что значение антропоса Павла Петровича имеет особый интерес. Он рассуждает о вере, о предании русского народа ... у такого человека крепкий нравственный, национальный и духовный стержень. Такого как зря трудно переубедить, в отличие его брата, что сейчас читать и что является пережитком.

Данное обстоятельство, произошедшее с Федосьей Николаевной и Евгением Базаровым в беседке, также показало отношение нигилиста к нравственности. С одной стороны, нигилизм Е. Базарова представляет собой отстаивание «полного и беспощадного отрицания» [10, с. 53], затрагивая вопросы и семейного быта. Хотя нигилизм другого персонажа И.С. Тургенева Аркадия Кирсанова несколько отличен в том же вопросе семейного быта. Так, Аркадий «почел обязанностью скрыть свое чувство. Недаром же он был нигилист!» [10, с. 56]. Е. Базарова же не останавливает принятые в обществе морально-нравственные устои, ему безразлично отношение других к представлению о семейном очаге и счастье в целом: «И что за таинственные отношения между мужчиной и женщиной?» [10, с. 32] ... лучше камни бить на мостовой, чем позволить женщине завладеть хотя бы кончиком пальца» [10, с. 104].

С другой же стороны, как нигилизм твердого и целеустремленного человека Е. Базарова принимает совсем противоположную сторону, где противоречие наблюдается в каждом «качественно неопределенном» поступке, используя терминологию С.С. Хоружего. Е. Базаров замечает: «А вот мне всё равно: молод ли я или стар. ... Да вы сами посудите, Федосья Николаевна, на что мне моя молодость? Живу я один, бобылем... – Это от вас всегда зависит. – То-то что не от меня! Хоть бы кто-нибудь надо мною *сжалился*» (выделено – К.Д.) [10, с. 136]. Антропос Е. Базарова здесь нивелируется до цинизма, от которого коробило и самого Аркадия. Это и неудивительно, поскольку у каждого, даже поверхностно ознакомившегося




с религиозно-философским экскурсом, освещающим нравственный аспект, получившая более актуальное значение после выхода работы А.А. Гусейнова в 1979 году, ясно показывает, что раз правило нравственности нарушается, значит субъект может сам стать жертвой данного нарушения, которое может совершиться против него. Применительно же к обстоятельствам Е. Базарова, раз ты относишься неуважительно к ценностям культурной общности тех людей с кем ты находишься в окружающем тебя бытии, значит и бытие с его ценностями, с восходящей логикой к Творцу, Богу, Христу – может проявиться в некоем оставлении поддержания его усилий, недвусмысленно указав на немощную сущность природы человека, которая вне единства с Сущностью абсолютной – ничтожна.

Здесь особенно вспоминается слова Аркадия Кирсанова: «Я тебе удивляюсь! – воскликнул Аркадий. – Как? Ты, ты, Базаров, придерживаешься той узкой морали, которую...» [10, с. 72]. Которую, даже стыдно помыслить, если человек воспитан на подлинных принципах, основывающихся на высших принципах – религиозных. Последние же имеют сакральное, вневременное значение, отсылая к логики вечности.

Вот еще один из казусов нигилиста-физиолога: «Не сам ли ты сегодня говорил, что она странно вышла замуж, хотя, по мнению моему, выйти за богатого старика – дело ничуть не странное, а, напротив, благоразумное» (там же). Непонятно становится на основе каких принципов, либо логики придерживается тот, за которым признавали, «что за ними есть что-то, чего мы не имеем, какое-то преимущество над нами...» [10, с. 52]. Хотя очевиднее здесь предположить суждение Анны Сергеевны: «Какая будущность ожидает вас? [10, с. 96].

Говорить о счастье в таком его истолковании – жить иллюзиями, поскольку жизнь, как один из лучших учителей, дает возможность человеку проявить, реализовать себя, где главным является осмысление действительности в отношении к другому, а точнее, познание своего «я» в контексте нравственного «окачествования». Герой И.С. Тургенева, Павел Петрович высказывает следующее, что «без принципов жить в наше время могут одни безнравственные или пустые люди» [10, с. 48]. А также: «Без принципов, принятых, как ты говоришь, на веру, шагу ступить, дохнуть нельзя. ... Прежде были гегелисты, а теперь нигилисты. Посмотрим, как вы будете существовать в пустоте» [10, с. 25]. Даже известный норвежский путешественник (археолог, член академий наук) – Тур Хейердал, где одной из главных причин – расхождения в принципах, т.е. изменение вектора ценностных оснований мировоззренческой установки послужило




нарушению семейного счастья [7].

Отсутствие принципов – это нарушение устоев жизни, отчуждение от достойного образа жизни и полноценного развития. Обыденность, воспринимаемая так называемым нормальным человеком в действительности оказывается, что он духовно ненормален. То есть быть глубоко подверженному действию страстей, искажающих его духовное восприятие и деятельность, о чем свидетельствует состояние Е. Базарова в отношении А.С. Одинцовой: «...это страсть в нем билась, сильная и тяжелая – страсть, похожая на злобу и, быть может, сродни ей...» [10, с. 98].

Тем самым положительные черты Е. Базарова – его твердость, что он человек дела, а не слова, уверенность в своих силах, в правоте своего дела, целеустремленность, вне *отсутствия принципов*, которые не только бы ограничивали развитие болезней человека (на телесном, душевном и духовном уровнях), но важнейшей задачей ставили бы обновление человека и общества – создание такой нравственной и правовой атмосферы, которая бы способствовала их исцелению. Отсутствие принципов делает возможным лишение человека критериев ценностного характера, а именно, его творческая активность делает нравственную сферу отчужденной. Тем самым нет ничего, чтобы могло остановить человека от аморального, безнравственного поведения, т.е. формируется принцип отсутствия совести.

Почему тогда удивляться неприятной случайности: «Я не ожидал, что так скоро умру; это случайность, очень, по правде сказать, неприятная» [10, с. 177], если человек сам с пренебрежением относится к принципам нравственности, к тем принципам, которые восходят к Традиции, восходящей к абсолютным ценностям, ценностям трансцендентного характера. Когда в сознании, в феноменологическом его проявлении, нет оснований для нравственного восхождения, но есть сенсуализм, причем в духе примитивного материализма: «Евгений... послушать тебя ..., поневоле согласишься с теми, которые упрекают нас в отсутствии принципов. – Ты говоришь, как твой дядя. Принципов вообще нет ... а есть ощущения. Всё от них зависит. ... Например, я: я придерживаюсь отрицательного направления – в силу ощущения. Мне приятно отрицать, мой мозг так устроен – и basta! Отчего мне нравится химия? Отчего ты любишь яблоки? – тоже в силу ощущения. Это всё едино. Глубже этого люди никогда не проникнут. Не всякий тебе это скажет, да и я в другой раз тебе этого не скажу. – Что ж? и честность – ощущение? – Еще бы!» [10, с. 98].

В заключительной части романа И.С. Тургенева наблюдается определенная закономерность. Е. Базаров пребывая между жизнью и смертью, не воспользовался настойчивой рекомендацией отца, у которого



феноменологические основания восходят к возвышенному, мировоззренческим установкам христианских ценностей: «Евгений, тебе теперь лучше; ты, бог даст, выздоровеешь; но воспользуйся этим временем, утешь нас с матерью, исполни долг христианина! Каково-то мне это тебе говорить, это ужасно; *но еще ужаснее... ведь навек*, Евгений... ты подумай, каково-то... (выделено – К.Д.). ... – Я не отказываюсь, если это может вас утешить, – промолвил он наконец, – но мне кажется, спешить еще не к чему. Ты сам говоришь, что мне лучше. – Лучше, Евгений, лучше; но кто знает, ведь это всё в божьей воле, а исполнивши долг... – Нет, я подожду, – перебил Базаров. – Я согласен с тобою, что наступил кризис. А если мы с тобой ошиблись, что ж! ведь и беспамятных причащают. – Помилуй, Евгений...» [10, с. 180].


Когда умирает Е. Базаров, то наступает то состояние, которое наиболее отчетливее представил М. Бубер: «И, наконец, человек приходит в такое изнеможение, когда и тянуться к божественной форме изнутри своего одиночества нет сил. Вот на чем основываются слова Ницше «Бог мертв» [1, с. 201].

Правильно резюмирует Е. Базаров, и, даже более, – интеллектуально высоко в представлении о смерти: «Старая штука смерть, а каждому внове» [10, с. 182].

Однако не многие разделяют такое эсхатологическое представление, особенно после расширения антропологической проблематики при рассмотрении идеи богочеловечества и смысла жизни в русской религиозной философской антропологии конца 19 – нач. 20 вв., являясь одной из центральных проблем русской культуры и ее духовности.

Это особенно актуально при современном положении дел, в условиях все более разрастающихся тенденциях социального бытия Европы и духовной культуры русского мира. Противоположность данного антагонизма заключена в самих основах социального мироустройства. Особенность последнего в развитии «Русского мира», представлявшего наибольший интерес для данной темы исследования фундирует, по мнению В.Д. Исаева, не столько некая желаемая социальная реальность, но «реально существующая историческая общность, основанная на опыте культурного способа бытия наций, национальностей, народов, конфессий, в основе которой (общности) лежит православие» [5, с. 83].

Важный аспект в русской религиозной философской антропологии конца 19 – нач. 20 вв. является осмысление ключевых ценностей христианского мировоззрения, а точнее в парадигме ценностей мировоззрения православной культуры, где базисом выступает основополагающий догмат о Боге, Который есть любовь (1Ин. 14, 16). Из



чего следует, что положительно оценены, могут быть именно те гражданские права, которые с христианской точки зрения имеют своей целью благо человека (Мф. 22, 39-40).

Особенный интерес представляет внимание русских мыслителей-славянофилов XIX века о главенстве богоподобной любви в человеке как важном условии его свободы в созидании целостного человеческого общества. Так, А.С. Хомяков, рассматривая Церковь как соборное начало, замечает: «Свобода и единство – ... две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе» [9]. Подразумевая, что Церковь никакого главы ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос – её глава, и другого она не знает» [12, с. 34]. Основным же принципом, гарантирующим сохранение этих начал в Церкви, является, по его убеждению, любовь.

Выводы. Проблема счастья, описанная с позиции представленных антропосов, показывает, что отсутствие принципов есть нарушение норм жизни культурной общности. Это особенно важно к указанному замечанию, что «без принципов жить в наше время могут одни безнравственные или пустые люди» (П.П. Кирсанов). Ведь если речь идет о подлинном представлении о счастье, рассмотрение которого включает в себе: и этическую императивность, и аксиологический аспект, и, что особенно важно, сферу нравственности.

Уклонение же антропоса от принципов как ценностной нормы «приводит лишь к созданию разного рода утопий», как было указано выше. Одной из таких проявленностей является пророческое замечание М. Бубера, что на протяжении последнего столетия человек все глубже погружался в пучину кризиса. Кризиса, заключающегося в отторжении человека от его творения. Отличительной чертой которого является перемена в отношении человека к вещам и предметам, созданным его трудом. Человек отныне не может совладать с миром, который есть создание его рук. Мир становится сильнее своего творца, он обособился от него и встал к нему в отношении элементарной независимости. А человек не знает заклинания, которое могло бы сделать нового Голема кротким и послушным [1, с. 193].

Литература

1. Бубер М. Проблема человека // Сборник: Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 157-231 : [Электронный ресурс] – URL: <http://i-text.narod.ru/lib/buber/problema.htm>.
2. Гоготишвили Л.А. Мифология хаоса (о социально-исторической концепции А.Ф. Лосева) // Вопросы философии. – №9. – 1993. – С. 39-51.
3. Гуревич П.С. Культурология. Учебник для вузов. – М.: Проект, 2003. – 336 с.

4. Добротолюбие: в 5 т. – Т. I. – М., 1905. – С. 523. : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dobro/txt51.htm>

5. Исаев В.Д. Социальная реальность и духовный смысл русского мира // Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского государственного университета имени Владимира Даля. Выпуск №1. Луганск: Изд-во ЛГУ им. В. Даля, 2016. – С. 82-89.

6. Кант И. Сочинения: в 6 т. – Т. 4. Ч. I. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1965. – 544 с.

7. Квам Р. Тур Хейердал. Биография. В 2 кн. – Книга 1. Человек и океан / Пер. С. Карпушина, С. Машкова. – М.: Весь мир, 2008. – 464 с.

8. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом. 2003. – 1280 с.

9. Осипов А.И. Свобода христианина, свобода церкви и религиозная свобода // Церковь и время. – №1(8). – 1999 : [Электронный ресурс] – URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=694>.

10. Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. – Т.7 / Редкол.: М.П. Алексеев и др. – М.: Наука, 1981. – 560 с.

11. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С. Аверинцев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – 815 с.

12. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: в 8 т. – Т. 2. – М.: Книга по Требованию, 2011. – 492 с.

Kobylkin D.S. HAPPINESS AND UNHAPPINESS OF MEETINGS ANTHROPOSES IN I.S. TURGENEV'S NOVEL «FATHERS AND SONS»

It is analyzed the axiological foundation manifestations of personality, its contradictory aspiration with regard to the consideration of ethical coordinates, ethical imperatives. That is a contradictory attitude in the value development of their own system. Especially focus of attention put to the dissonance of individual freedom and scope of morality. It affects the external and internal self-determination of the individual.

Key words: *happiness, anthropos, conscience, principle, imperative, moral quality.*

Кобылкин Дмитрий Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

СОЦИАЛЬНАЯ ДЕМЕНЦИЯ ЛИЧНОСТНЫХ КАЧЕСТВ И ЭНЕРГИЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЕЙ С ПОЗИЦИЙ КУЛЬТУРЫ И «ВНУТРЕННЕГО» ЧЕЛОВЕКА

В статье рассматриваются основные причины утраты человеком и его миром человеческих качеств. Показано, как через исихастское понимание энергии и синергии обеспечить через православную культуру активное противостояние этим тенденциям.


Ключевые слова: антроподеменция, пространство цивилизации и культуры, исихазм, антропоэнергии, божественные энергии, расчеловечивание мира и человека.

Постановка проблемы. На пороге XXI века возник вопрос о сохранении самого человека как социального и биологического вида, его культуры, образа жизни, а также ценностей и нормативов, которые были выработаны человечеством.

На сегодняшний день мы наблюдаем обострившийся антропологический и духовный кризис, проблему сохранения самого человека, его культуры, идентичности, духовности, в связи с новейшими культурологическими, социальными, технологическими воздействиями на людей, параллельно идущими с процессами «расчеловечивания мира» (Патриарх Кирилл). Существует в современной антропологии оптимистический взгляд на будущее человека, если постоянно человек в пространстве современной цивилизации утрачивает свои личностные качества?

Основная часть. Что должно произойти, чтобы образ Божий засиял вновь в тварном лице человека? Ответ на этот вопрос можно получить при анализе проблем расчеловечивания в цивилизационном и культурном пространствах. Получив образ, человек призван стяжать подобие, достичь обожения. Творец, Бог по природе, зовет его стать Богом по благодати – это стержень антропологического императива культурного пространства.

Как говорит Св. Максим Исповедник, человек может стать по благодати тем, что Бог есть по существу. Усилие же по снисканию




обожения заложено в понимании образа и подобия Божия в человеке (святые отцы «образ» видели в самой духовности человека: разумность, свобода воли, творческие дарования, бессмертность и т.п., а «подобие» полагали в его способности внутреннего усовершенствования, в динамическом стремлении к Богу, как своему Первообразу). Иными словами: подобие Божие в человеке, есть свободное осуществление человеком своего образа. Обожение, теозис в культурном пространстве противостоит деменции личностных качеств человека, происходящих сегодня в пространстве цивилизации.

По мысли святых отцов, условий обожения два: одно – заложенное в самой природе человека, другое – осуществляемое его личными усилиями. В самой природе человека существует некая онтологическая основа для его обожения. В него вдуно Божественное дыхание; ему дано от Духа Божия его вечное начало.

Для православного учения благодать и человеческая свобода проявляются одновременно и не мыслятся одна без другой. Поэтому для осмысления обожения важно понять одновременность Божественной благодати и человеческой свободы. Если Бог дал нам все объективные условия, все средства для достижения обожения, то нам, со своей стороны, нужно создать необходимые субъективные условия, потому что соединение осуществляется в «синергии», в соработничестве человека с Богом. Субъективная сторона соединения человека с Богом и является путем соединения, то есть самой христианской жизнью.

Восхождение к Богу включает в себе два этапа, или точнее, оно совершается в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания (praxis) и в области созерцания (teoria). Делание и созерцание в христианском сознании не отделимы; познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных, оно – гносис. Деятельная жизнь – делание – состоит в очищении сердца, и это – деятельность сознательная, так как ей руководит ум, созерцательная способность, которая входит в сердце, соединяется с сердцем, собирая и сосредотачивая в благодати все человеческое существо.

Человек сложен, многомерен, полифоничен, и его проявления – необычайно разнообразная, богатая и подвижная стихия как в цивилизации, так и в культуре. И это значит, что к «человеческим проявлениям» следует относить не только законченные, выполненные акты и действия человека, но также и побуждения, помыслы, внутренние движения. В связи с этим очень важным для определения путей противостояния деменции (расчеловечиванию) является использование понятий «человек внутренний» и «человек внешний».




Внимание к таким тонким проявлениям человека с древности культивируют мистико-аскетические (духовные) практики; они утверждают их важность для антропологической реальности и развивают изощренную технику их наблюдения и управления ими. Поэтому антропология Границы в своем подходе к человеку обнаруживает общность с духовными практиками, и как далее мы увидим, эта общность является глубокой и далеко идущей.

В исихазме, например, мы имеем уникальный пример, когда «микроаналитическая» как антропология внутреннего человека, развиваемая в духовных практиках, выражается в европейском дискурсе. В частности, для всех разнообразных проявлений человека в исихазме (как его интерпретирует С.С. Хоружий) изначально укоренился общий собирательный термин: все они именуется «энергиями» человека. Более точно, энергией именуется любое из простейших, элементарных проявлений или же «выступлений» человека, так что произвольное проявление складывается, вообще говоря, из многих различных энергий и представляет собой их сочетание, «энергичную конфигурацию». За счет этого базового термина дискурс человеческих проявлений сразу же связывается с языком европейской философии; однако эта связь носит первоначально лишь нестрогий, интуитивно-наводящий характер, поскольку в аскетике энергии – отнюдь не философский концепт, но сугубо рабочее, операциональное понятие на наших глазах входящее сегодня в дискурс философской антропологии.


Любая такая стратегия есть холистическая «практика себя», имеющая ступенчатый характер: множество всех энергий человека здесь последовательно преобразуется проходя ряд ступеней, своего рода лестницу, поднимающуюся к Границе. В строении этой лестницы всегда присутствуют три основные стадии. Начальная стадия – становление и формирование практики как **альтернативной**, «мета-антропологической», антропологической стратегии, цель (телос) которой – не в пределах горизонта человеческого существования, но в Инобытии. Главная задача этой стадии – с максимальной силой выразить разрыв со всем обычным, «мирским» порядком существования человека, всеми стратегиями обыденной жизни. Как правило, ее осуществляют те или иные методики холистического **приуготовляющего очищения**; в случае исихастской практики основу начальной стадии составляет покаяние, в котором установка отталкивания от «мирской стихии» выражена особенно наглядно и радикально.

Следующая, центральная стадия – ядро практики, где формируется ее уникальная динамика – своего рода «онтологический движитель»,



обеспечивающий восхождение к онтологической Границе. Выше уже подчеркивалось, что движущей силой восхождения к мета-антропологическому телосу может быть лишь энергия Внеположного Истока. Опыт же практик дополняет, что восхождение осуществимо действием не одной лишь этой энергии, «внешней» по своему источнику, но также и энергий «внутренних», источник которых – в пределах управляющего контроля сознания. При этом, внутренние энергии должны стремиться к сообразованию, согласию, соработничеству с «внешней» энергией; и полнота такого согласия, или «когерентности» двух разноисточных и разноприродных энергий выражается вышеупомянутым византийским понятием «синергии». Можно сказать, таким образом, что задача центральной стадии – создание условий синергии. Опытным найденное решение задачи заключается в сочетании двух активностей: одна из них – прямой отклик на Зов, напряженная диалогическая обращенность к Призывающему Телосу практики, принимающая форму некоторой методики медитации и (или) молитвы; другая же – защита, «стража» обращенности к Телосу от всех нарушений и отвлечений, осуществляемая особыми техниками концентрации внимания. За счет сочетания этих двух элементов (выражаемого в исихазме ключевой формулой **«Молитва-Внимание»**, своего рода девизом Умного Делания), процесс приобретает накопительный, кумулятивный характер и, неуклонно интенсифицируясь, осуществляет возведение человека к Границе. Наконец, если динамика восхождения создана, практика входит в свою заключительную фазу. Антропологический процесс приближается к Границе и начинает обнаруживать явственные знаки этого приближения, то есть актуальной трансформации человеческого существа. Опытные свидетельства разных практик согласно говорят, что ареной трансформации оказывается, прежде всего, сфера перцептивных модальностей, способностей восприятия человека. Этот факт вполне согласуется с интерпретацией духовных практик как антропологических стратегий, ориентированных к Инобытию: очевидно, что в таких стратегиях должно достигаться, в первую очередь, именно переустройство способностей восприятия – поскольку радикально меняется то, что человек стремится воспринимать. На высших ступенях духовных практик начинает формироваться новая, мета-антропологическая перцептивная модальность. В античных практиках, а затем и в исихазме эта модальность носит название «умных чувств» [1].

Описанная структура духовной практики позволяет заметить ее сходство с процессами, следующими синергетической парадигме. Лестница ступеней практики может рассматриваться как иерархия динамических



структур самоорганизации, возникающих под воздействием внешней энергии, действующей в человеческом существе энергии Внеположного Истока. При этом ступенчатая динамика антропологического возведения-восхождения, которая сопоставима с иерархией структур синергетического процесса, имеет в своей основе парадигму синергии; и мы видим, что, как выше и говорилось, современная синергетическая парадигма родственна этой древней богословской парадигме не только по названию, но и по существу. Систематический анализ этого родства, включая и выяснение его границ, – существенная задача для будущего; пока же только отметим, что начальная стадия практики представляет явную параллель начальной фазе синергетической парадигмы – «раскачке» системы, выводящей ее в состояние, удаленное от равновесия. Именно такая практика, по нашему мнению способна противостоять мощному отрицательному энергийному напору цивилизационных соблазнов, ведущих к антроподеменции.


Глобализация открыла новые возможности для развития человечества, обострила социальные противоречия, которые не были решены ранее, показала новые угрозы... «Глобальный мир, – пишет И.А. Василенко, – необходимо созидать в диалоге цивилизаций как общее пространство многогранной духовности – всегда открытое и вечно совершенствующееся в процессе понимания другого» [2, с. 18].

К не менее важным проблемам относится исследование факторов, ведущих к двум неизбежным процессам: путь к разрушению культуры, ценностей и мировоззрения человека либо путь к духовному восхождению и нравственной зрелости, к новому осмыслению бытия. Из этого следует, что перспективы развития мировой цивилизации должны стоять на пути духовно-нравственной эволюции и внутреннего изменения мира человека.

Следовательно, необходимо, прежде всего, обращать внимание на духовно-нравственное измерение личностных качеств и оценить то влияние, которое оказывают цивилизационные процессы на человека, его сознание, систему ценностей и поведение.

Синергия – одно из ключевых понятий Восточно-христианской духовности и мировидения. Параллельно, в последние десятилетия понятие синергии анализировалось пристально в своем антропологическом содержании.

Synergia (сотрабочничество, согласованное действие) – типичный и важнейший элемент концептуализации проблем человека в современном христианском дискурсе. Православная мысль принимает синергию как необходимый принцип в отношениях Бога и человека. В этом состоит позиция православного синергизма: в своем отношении к Богу человек не должен оставаться пассивным, и его энергии, его свободная воля должны




сотрапничать с Божией благодатью, присутствующей в мире. В пространстве культуры, которая должна модифицироваться предварительно в культуру христианскую, приобрести именно христочентрическую конфигурацию, формируется модальность обожения для личности, погружившейся в эту культуру.

Эти модальности, именуемые «умными чувствами» (*noera aisthesis*), отличны от всех физических чувств (хотя сохраняют известное сходство со зрением, отчего исихасты называют опыт этих перцепций «созерцанием Фаворского Света», рассматривая Преображение Христа на горе Фаворской как прообраз исихастской Феории). Здесь начинается целостное и фундаментальное преобразование человеческого существа, производимое Божественной энергией, которая действует в человеке, проявляясь явно и зримо в силу синергии. Именно этот путь ведет человека по пути обожения и противостоит эффективно деменционным тенденциям цивилизации.

Естественно, что эти дискурсы в конечном счете восходят к человеку, его опыту, его личности, как к своему общему корню; человек – «общий знаменатель» всего сообщества гуманитарных дискурсов.

Синергия сохраняет одно и то же ядро, базовую структуру из двух энергий, «внутренней» и «внешней», принадлежащих разным источникам (внутреннему или внешнему человеку) и осуществляющих свою встречу и взаимодействие, которые характеризуются их взаимосогласованностью, когерентностью, и ведут к радикальным структурно-динамическим изменениям во «внутренней» сфере. В ареале богословия эта базовая структура представлена Божественной и человеческой энергиями, встреча которых открывает путь к обожению, актуальному онтологическому трансцендированию человеческого существа.

Сегодня представители разных областей науки обращают пристальное внимание на проблемы духовности как на одно из условий решения многих, в том числе и глобальных проблем современности. Стержнем духовности, её сущностным ядром является мораль и нравственность. В условиях социума мораль выступает как осмысленные социальные требования к человеку (внешняя регуляция), а нравственность как их практическая самореализация (внутренняя регуляция), поэтому духовность является основой принципа рациональной саморегуляции и развития всего общественного организма. Таким образом, утверждение духа возможно только путём осознанной кооперации всех членов сообщества, в чём проявляется действие универсальных законов диалектики. Сущность глобализации заложена в развитии духовных процессов, как специфической человеческой форме бытия и самоконструировании человека. Ценностный кризис обуславливает, в




конечном счёте, неразрешенность всех кризисов, характерных для нынешнего этапа развития общества. Нравственный выбор в пользу ценностей «культуры жизни» – это всегда испытание, это постоянное преодоление «недоброй воли» и восхождение к высшим духовным ценностям. Только через «накопление» духовной культуры как внутреннего регулятора поведения человека возможен процесс его одухотворения и нравственного самосовершенствования.

Сакрализация человека и пространства культуры как раз указывает на ценностный приоритет бытия по отношению к существованию, на надличное, наиндивидуальное бытие, на существование целого и выступает в связи с этим символом целостности, ее вечности. Именно сакральное, как обозначение надличного бытия, его полноты и абсолютности синонимично трансцендентному, беспредельному, высшей реальности. Сакральное характеризует аксиологический аспект, демонстрируя высшую ценность, коренную систему связи человека с бытием.

Вывод. Общественной целью должна быть забота о духовных потребностях, для того чтобы человечество осознало необходимость созидания общей духовно-нравственной основы. Только тогда возможна переоценка ценностей, переход от общества потребления к культуре духовного роста. Духовность обладает способностью к целенаправленному самосовершенствованию. Эта способность основана на том, что личность осмысливает цель своей жизни и направляет её в нужный вектор. Переход к духовному уровню бытия – это действие, направленное на свободу выбора личности, основным законом которого является путь обожения и активного противостояния утрате человеческого в человеке на основе нравственности, веры и совести. Поэтому нравственность выступает как закон сохранения универсума и социума: утверждение духа возможно только путём осознания единения согласованности действий, то есть кооперирования всех членов сообщества, которое проявляется в нравственных ценностях, а обобщённо выражено в любви как стремлении к целостности. [3] То, что в учении русских религиозных мыслителей называется «Царством Божиим внутри нас».

Литература

1. Хоружий С. С. Непатристический синтез и Русская философия [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий // URL: http://old.bfrz.ru/news/rus_filos/choryg_2.htm.
2. Василенко И.А. Диалог цивилизаций. – М.: Эдиториал УРСС. 1999. С.18.
3. Макатов З.В. Нравственные ценности как направляющее начало духовности человека / З.В. Макатов // Позиция. Философские проблемы науки и



техники / Сб. статей под ред. С.И. Некрасова и Н.А. Некрасовой. Вып. 1. Москва-Орёл, Изд-во ОГУ, 2009.

Shvetsov G.Yu. SOCIAL DEMENTIA PERSONAL QUALITIES AND ENERGY OF HER OPPOSITION TO THE POSITION OF CULTURE AND THE «INNER» MAN

The article discusses the main causes of the loss of a man and his world of human qualities. It is shown as through sakros understanding and energy have Orthodox culture through active opposition to these trends.

Key words: antropodementsiya space of civilization and culture, Hesychasm antropoenergidivine energy, dehumanization of the world and human.

Швецов Геннадий Юрьевич – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

Рецензент: Исаев В.Д. – д. филос. н., профессор.



РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2:159

Исаев В.Д.


ФИЛОСОФИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматриваются основания мировоззренческой функции философии. Показаны сложности реализации этой функции в пространстве цивилизации, культуры и квазикультуры, показаны социальные условия наиболее эффективного проявления мировоззренческого потенциала философии, ставится вопрос о конфигурации социума, в котором возможно адекватное формирование мировоззрения человека философским или теологическим способом как рефлексии над путями поиска гармонии отношений в рамках смыслов «Человек – Мир».

***Ключевые слова:** внутренний человек, внешний человек, мировоззрение, гармония, теология, философия.*


Протоиерей Андрей Ткачев в книге «Мы не вечны» писал: «...В вопросах мысли важно не только думать, но и спрашивать. Важно додумывать до конца и выслушивать ответы. Этот путь одолевает не каждый. Но на каком-то этапе человек может устать, ему может захотеться вернуться к прежней жизни, в которой нет места **мировоззренческой тревоги**» [1] Вот в словах «мировоззренческая тревога» заключена суть философии. Философия по своему глубинному назначению есть **рефлексия по поводу этой тревоги**. Философ призван дать человеку систему понятий, в которых можно было бы выразить эти чувства и понять их императивный смысл.

С усложнением цивилизации (а ей присуще направленное развитие во времени, которое называется прогрессом) возникает все более настоятельная необходимость сознательно противопоставлять ее различным антигуманным сторонам те или иные элементы культуры. Мы обращаем внимание на



необходимость именно сознательного, осознанного противопоставления. Реализуется, по нашему мнению, такая необходимость через философию. Философия стоит на переднем краю этого противостояния. Философия – это такой феномен человеческой жизни, который традиционно объявляется и наукой, и чем-то отличным от нее; который занимается методологией научного познания и сознанием вообще. Нам думается, что имеется достаточно аргументов для объявления этих областей применимости философского знания псевдопроблематичными. По крайней мере, они, эти стороны философии, находятся на периферии философского знания. В центре философского знания лежит исследование ориентации человека в пространстве «человек – мир». При этом мы исходим из того, что по своей природе и своим истокам философия есть порождение культуры и ее важнейшая часть [2]. Главная цель или предназначение философии состоит в том, чтобы сформировать у человека такое мировоззрение, то есть так его сориентировать в мире, чтобы он, человек, мог увидеть условия и пути установления **гармонии** между человеком и миром. И это при том, чтобы при установлении такой гармонии не терялись ни «я», ни «другой». Необходимость осознанного поиска гармонии возникает вследствие того, что предустановленная гармония человека и мира постоянно разрушается, и такие разрушительные импульсы исходят из пространства цивилизации. Поэтому чем сильнее эти импульсы, тем острее необходимость философского осмысления мира, поисков путей гармонии и смысла нахождения человеком себя в этом мире.

В истории человечества выработалось три архетипа философского мировоззрения. При этом будем помнить о том, что, выполняя мировоззренческую функцию в обществе, то есть ориентируя человека в мире, философия может производить такую ориентацию в трех отношениях: в познании, в практике, в области ценностей. Первым архетипом философского знания является восточный архетип. Сущность его состоит в том, что он ориентирует главным образом человека на изменение себя и таким способом на установление гармонии с миром. Античный архетип ориентирует на установление гармонии через познание себя и мира, установление гармонии способом познания. Наконец, третий, библейский архетип, ориентирует на установление гармонии через ценностные оценки и через Высшую ценность, перед которой все люди оказываются абсолютно уравненными. Способом такого уравнивания является любовь Всевышнего. Так что в восточном архетипе адекватным его познанию является философия практики, для античного – познавательные мировоззренческие ориентации, для библейского – ценностные оценки. Из этого следует, что в других архетипах периферические для них функции




описываются, по сути, неадекватным для данного архетипа языком. Так, например, для практического философствования годится, прежде всего, не язык науки, выросший в лоне античного архетипа, а язык восточного философствования.

Попытки построить в России философию в качестве науки, идущие от немецкой философии, а от нее еще далее – к античному архетипу всегда приводили к тому, что в научно выстроенной системе философия как ориентирование в практике и системе ценностей воспринималась в качестве какого-то второстепенного привеска к подлинной философии. Нам кажется, это происходит потому, что имманентной системой понятий для русской философии, является система, восходящая к восточному архетипу, который всегда требует в первую очередь сосредоточения на себе как важнейшем и главнейшем объекте рефлексии и самопознания. При этом, мы должны заявить об одном коренном отличии понимания Космоса. Для русского самосознания Космос – это не вечный порядок вещей, отстраненный от человека. Порядок, из которого может выпасть человек, как птенец из гнезда. Для русского сознания Космос – это творение Божие, церковь – это страна. Нам думается, что эти особенности характерны и для украинского, и, вообще, славянского менталитета. Поэтому, в таком понимании мира всегда начинает просматриваться философия идеалов, постоянно проступают очертания библейского архетипа. Именно поэтому можно сказать, что в западной философии русские философы не нашли адекватного понимания, и, в то же самое время, их идеи постоянно втягивались в западное сознание по принципу комплиментарности.

Менталитет русского сознания (и шире – восточнославянского сознания) в итоге по своему содержанию, по своей почве, оказывается восточным, но оформлялся он постоянно в форме западной. Это приводило к тому, что многие стороны этого менталитета оказались непонятными даже через философские рефлексии, что постоянно давало основание говорить о загадочности славянской души.

Философия как способ ориентирования человека в мире представляет собой философское мировоззрение двух типов: либо философское мировоззрение **от культуры к цивилизации**, либо философское ориентирование **от цивилизации к культуре**. В первом случае идет осмысление человеком своего места в мире как естественного и целостного бытия с этим миром. В другом случае мы имеем тип мировоззрения, который осмысливает бытие человека «отпавшего», бытие человека, содержание которого представляет собой постоянную борьбу, и чаще всего, бессмысленную. В соревновательном взаимодействии этих двух типов философствования – вся история человечества. Нам представляется




также возможным говорить о различении этих двух типов мировоззренческого ориентирования в мире как о методологии разумного, осознанного ориентирования человека в мире. Импульсы к необходимости занятия философией идут как из культуры, так и из цивилизации, как последнее ни покажется странным. Афанасий Фет сформулировал нравственный закон функционирования цивилизации: **возрастание нужд ведет к самообольщению человека**. Цивилизационный технико-технологический прогресс отражается в сознании человека именно как самообольщение. В цивилизации создаваемая человеком вещь начинает тут же обольщать человека или, лучше сказать, прельщать. Но самообольщенный человек испытывает, в конце концов, тем большее разочарование, чем больше было самообольщение. Он разбивается о стену совершенно неожиданных результатов и последствий своей деятельности. Даже Энгельс, рассуждая на эту тему, писал: «Не надо самообольщаться». И здесь как раз возникает потребность в философии, в осмыслении того, что же делать человеку у подножия этой, неожиданно выросшей стены, как преодолеть ее в бесконечной погоне за все новыми и новыми вещами? Приведем полностью рассуждения А.А. Фета. На наш взгляд, они того стоят: *«...Нужна ли нам философия? Опыт указывает, что большинство людей и целые народы, и государства живут и процветают в полном неведении философской и всякой иной науки. Это обстоятельство нисколько не мешает этим миллионам жить, пока они не задаются вопросами, для разрешения которых нужна философия.*

Вникнуть во все функции духа и суметь на практике отнести каждое понятие в соответственную категорию – дело далеко не легкое; а ошибка, в этом случае, может привести к губельным, неисправимым последствиям...

Бессильный к созданию новых предметов на удовлетворение возрастающих нужд, человек ищет спасения в другом приюте своей природы, и с тем большей настойчивостью, что вследствие прирожденной духовной области самообольщения, считает эту область безграничную. Только величайшие умственные напряжения приводят мыслителя к раскрытию такого самообольщения и убеждению, что средства нравственного мира, в свою очередь, также ограничены, как мира физического» [3].

По природе своей, философы должны мыслить на языке и в логике, которая называется идеализмом. А прагматичный человек требует материализма. Нам думается, что философия, оставаясь частью культурного пространства, должна рефлексировать не только в координатах идеализма и материализма, о чем мы говорили ранее, но и в координатах цивилизации и культуры. Речь идет, по существу, об использовании этих понятий в



условиях учета двух обстоятельств. Первое: цивилизация и культура должны употребляться в смысле, адекватном их содержанию, второе: цивилизация и культура должны употребляться как мировоззренческие философские категории, имеющие огромный и не используемый до сих пор потенциал философского осмысления действительности и ориентирования в ней. Осмысление и ориентирование, естественно, предполагает не только аналитическую работу рассудка, но и синтетическую. Только философским способом можно избежать опасности при использовании указанных категорий постоянно раскалывать мир как орех на две половинки, разрушая его целостность.

Философия достраивает культурное пространство до возможности осознавать его в единстве с цивилизацией, дает возможность человеку давать отчет себе в своих чувствах, определять направленность развития цивилизации и культуры как единого образования – мира. В культуре без философии, как составной ее части, невозможно самосознание и самоосознание человека.

Литература

1. Ткачев Андрей, протоиерей. Мы вечны! Даже если этого не хотим. Кн.2.- Симферополь: Родное слово, 2012. – 610с. (Разрядка – моя. – Авт.).

2. По нашему мнению, культура – это пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с альтруизм-центром «мы», обслуживаемым цивилизацией и разворачивающийся в логике вечности.

Пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с егоцентром – «я», обслуживаемым техникой и технологией и разворачивающийся в соответствии с логикой истории, мы называем цивилизацией.

3. Фет А.А. Наша интеллигенция / А.А.Фет // Вопросы философии. – 2000. – № 11. – С.132-133.

Isaev V.D. PHILOSOPHY IN THE SPACE OF CULTURE

The article discusses the foundation of the ideological function of philosophy. Shown the complexity of this function in space of civilization, culture and quasiculture shown social conditions the most effective manifestation of the ideological potential of philosophy, the question about the configuration of society, where it is possible to adequate the formation of a person's world is a philosophical or theological method as a reflection on ways of search of the harmony of relations in the framework of the meanings of «Man – World».

Key words: *internal people, external people, world, harmony, theology, philosophy.*

Исаев Владимир Данилович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

ПРИНЦИП КУЛЬТУРОСООБРАЗНОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ

Статья посвящена культурной, нравственной преемственности формирования мировоззрения. Особое внимание уделяется формированию ценностей в развитии студенческой молодежи, необходимых для этого творческих, субъектных качеств личности. Внимание обращено на организацию формирования мировоззрения учащейся молодежи как свободного, позитивного процесса.


Ключевые слова: культура, мировоззрение, творчество, субъектность, культурное пространство.

Постановка проблемы. В изменившихся современных условиях встает вопрос о мировоззренческом, культурном и профессиональном самоопределении студенческой молодежи. В этих обстоятельствах чрезвычайно важно обеспечить преемственность её интеллектуального, нравственного и духовного развития, воспитания на культурных, национальных и нравственных традициях своего народа и региона.

Цель исследования. Целью данной статьи является разработка методологических основ формирования мировоззрения студенческой молодежи, обеспечение культурного развития и постоянного расширения культурного пространства для мировоззренческого развития учащихся.

Реализация принципа культуросообразности формирования мировоззрения имеет целью а) стимулирование развития творческих способностей студента, его стремления к мировоззренческому освоению действительности; б) ориентацию достижения высокого уровня деятельности (духовного и предметного); в) понимание отказа от утилитарных приобретений для достижения мировоззренческого и культурного развития; г) тесную взаимосвязь личностного и профессионального развития и достижения на этой основе жизнотворчества.

Таким образом, принцип культуросообразности формирования мировоззрения студенческой молодежи позволяет освещать интересы, потребности и склонности студентов, выводить их в культурное



пространство, что обеспечивает интенсификацию их мировоззренческого и личного развития.

Иными словами, студент входит в культурное пространство не в положении потребителя, а на правах действующего субъекта, корректирующего и создающего культурные ценности.


Современная наука выделяет четыре основных признака культуры: 1) культуру, как сумму генетически непередаваемой информации; 2) уровень усвоения, переработки и использования этой информации; 3) степень очеловеченности событий, предметов и явлений рукотворной и живой природы; 4) постоянное расширение ассоциативного ряда, приводящего, по выражению В.С. Библера, к «обмену смыслами» – диалогу субкультур настоящего, прошлого и формирование на этой основе движения к будущему.

Культура становится показателем прогрессивного развития человека и общества, выражением их творческих сил и способностей, приобретений ценностно-смысловой сферы, возможностей прогнозирования индивидуального и общественного развития. Она является особым типом целостности [1, с. 130], объединяющим объективное и субъективное, индивидуальное и общечеловеческое, уникальное и универсальное, развитие которого определяется свободой, творчеством и задачами развития человеческого потенциала.

Высокоинтегративные качества культуры проявляются в её категориальной системе, соответствующей понятийному строю мышления, науки и социальной практики. Культурные категории, выраженные в её формах, являются универсалиями.

Структура культурных категорий включает рациональный, этический и эстетический аспекты. Использование этих категорий предполагает определенный уровень общественного и индивидуального развития, который можно определить как общую социальную и личностную культуру. Непреходящий интерес к проблемам свободы, естественным правам человека, взаимодействию его с себе подобными и обществом, его гармонии с природой и окружающим свидетельствует о том, что проблематика общечеловеческих ценностей, интеллектуального, морального и эстетического состояния человечества входит в круг культурных проблем.

Речь здесь может идти не столько об осмыслении человеком своего места в мире, прогнозе развития человечества, сколько о том, что культурное развитие является отражением и констатацией духовно-мировоззренческого поиска. Культура с этой точки зрения – констатация и оценка достигнутого в ценностно-смысловой сфере, его конкретизация в духовно-мировоззренческой и практической деятельности человека и человечества.




Развитие ценностно-смысловой сферы подчинено задачам развития самосознания человека и происходит в пространстве культуры. В этом смысле культурное развитие – показатель развития ценностно-смысловой сферы, а сама культура включает мировоззрение как способ духовно-практического освоения окружающего мира, выраженный в универсальных и уникальных возможностях человека. Культура стимулирует духовно-мировоззренческий поиск, а значит и освоение человеком культурного пространства и их дальнейшее развитие. Она выражает единство прошлого, настоящего и будущего, человека, природы и социума. Это – сфера самореализации человека, развития его творческих сил. Жизнетворчество имеет культурную ценность в той мере, в какой демонстрирует развитие человеческих возможностей, а не достижение утилитарных целей. Культура является полем и способом локализации и реализации духовно-мировоззренческой деятельности человека, стимулирующим его дальнейшее развитие.

Способ деятельности, как компонент культуры, определяется не только орудийно-технологической вооруженностью человека и уровнем цивилизационного развития в целом, но прежде всего способом духовно-мировоззренческой деятельности. Культура является способом развития и реализации человеческих сил и способностей. Содержание духовно-мировоззренческой деятельности, развитие на её основании ценностно-смысловой сферы является фундаментальной основой для культурного, социального и личностного развития.

Культура представляет качественный уровень отношения человека к окружающему миру, его прошлому, настоящему и будущему, взгляд на самого себя и стоящие перед ним проблемы. Именно поэтому духовно-мировоззренческие поиски составляют существенные характеристики культуры. Степень воплощения в человеческой жизни приобретений ценностно-смысловой сферы представляет уровень творческого развития человека.

Характерными чертами культурной реальности являются способ деятельности, как основной компонент культуры, специфические культурные отношения и перспективы развития человека и общества. Способ деятельности – общий компонент для культуры и мировоззрения. Фактически он является выражением активного отношения человека к окружающему и себе самому. Он детерминирован способом духовно-мировоззренческой деятельности, решающим проблемы житнетворчества. Специфической чертой культурного отношения является перевод приобретений ценностно-смысловой сферы в конкретно-практический план, объединяющий существование и значение, выделяющий смысл фактов,




предметов, явлений. Культурное освоение реальности представляется как ценностно-смысловое её интерпретирование. Поэтому реализация гносеологических, этических и эстетических проблем имеет в основе духовно-мировоззренческий поиск. Прогностическое значение культуры связано с определением перспектив развития человека и социума, орудейно-технологических возможностей человека. В этом смысле культура – перспектива развития цивилизации.

Культура создает качественно новый уровень жизни человека. Ей противостоит контркультура, некультурность, варварство. Цивилизация, природа, в том числе человеческая, в своем развитии не тождественны, но соответствуют ей. Культура включает все ценные духовно-мировоззренческие приобретения, их конкретное выражение в практической деятельности человека, высшие ценности и идеалы, духовно-творческие способы деятельности, жизнотворчество. Развитие творческих способностей человека с целью творческого воздействия на окружающее, представляет сущность культуры.

Жизнотворчество, культуротворчество, подчинение развития цивилизации сущностным человеческим задачам и потребностям возможно, если в достаточной степени сформирована функциональная мировоззренческая структура, влияющая на поведение человека. А она, в свою очередь, детерминирована духовно-мировоззренческим развитием, взрораживающимся в поле культурного пространства.

Освоение культурно-мировоззренческого пространства – осознанный процесс и представляет сознательную организацию жизни общества и человека. Его содержанием является духовно-мировоззренческое освоение культуры, включающее освоение способа деятельности и культурных норм. Сущностное значение этих процессов связано не с констатацией достигнутого, а с развитием духовных потребностей человека. Иными словами, духовные потребности человека трансформируются культурой. Духовно-мировоззренческие потребности человека становятся возможностями его развития.

Результатом такой духовно-мировоззренческой деятельности является выделение универсальных характеристик культуротворчества. Культурная реальность оказывается более многогранной, глубокой, чем предметная. Универсальные характеристики культуротворчества во взаимосвязи со способом деятельности и культурными нормами позволяют каждому видеть в них личные моменты, не теряя из виду главного, общего, фундаментального. Культурно детерминированная духовно-мировоззренческая деятельность человека, отраженная в содержании функциональной мировоззренческой структуры, становится сущностным




фактором его жизнедеятельности и поведения, обеспечивающим его развитие.

Важнейшим качеством культуры является единство и целостность всех культурных форм [2, с. 35]. Свойство мировоззрения, обеспечивающее эту целостность, мы определяем как культуру мировоззрения. Её можно рассматривать в следующих аспектах: а) как социокультурный смысл, отраженный в категориальном строе: мир, человек, прошлое, настоящее и будущее, смысложизненные вопросы, идеалы, ценностные ориентации; б) все, имеющее личностный смысл, глубинный, интимный, сакральный пласт личности; в) уровень развития функциональной мировоззренческой структуры, влияющий на поведение человека. Каждый из этих компонентов представляет самостоятельный аспект видения мира и себя самого, он детерминирован культурой, отражен в личном и общественном сознании.

Культура мировоззрения предполагает пробуждение духовной памяти, развитое этническое самосознание; усвоение достижений других народов; развитие национально-культурных традиций, их отбор, удаление отживших; ориентацию на общечеловеческие и этнокультурные ценности. Она включает духовный, социальный, национальный, личностный и общечеловеческий аспекты. На этой основе происходит развитие ментальности, уточнение ценностно-смысловой сферы. Это качественно новый уровень освоения социокультурной среды. Культура мировоззрения способствует формированию новых ценностей, расширению смысловой сферы, которые обогащают не только данный этнос, но входят в структуру мировой ценностной системы. Она способствует вытеснению отживших ценностных ориентаций, не отвечающих задачам духовно-мировоззренческого развития личности и этноса. В этом смысле культура мировоззрения способствует развитию человека через просвещение, личностную инициативу, постоянное расширение освоенного социокультурного пространства, включает способ и способность личности формировать, открывать, усваивать, транслировать ценности и смыслы, обретаемые в духовно-мировоззренческой деятельности. Эти процессы становятся возможными в том случае, если человеку удастся создать свой культурный мир, освоить социокультурное пространство.

Культура мировоззрения включает не только способ духовно-мировоззренческой деятельности как деятельностный компонент, ценностно-смысловые приобретения как содержательный аспект, но и формирование внутреннего мира человека и создание адекватного социокультурного пространства на основе духовно-мировоззренческого освоения культуры.

Она способствует осмыслению и активизации жизненной позиции человека, наполняет её смысложизненным содержанием. Реализация смысложизненных потребностей выводит личность за пределы её



существования и обеспечивает культуросообразные связи с другими людьми.

Это такой уровень мировоззрения, который обеспечивает единство смысла жизни и творческой самореализации человека.


Культура мировоззрения включает нормативные, должные и прогностические моменты. Она является выражением взаимосвязи специфичности человека, отраженной в духовно-мировоззренческих поисках, и её взаимосвязи с общественным и профессиональным мировоззрением, что гарантирует себестождественность, протекающую как духовно-мировоззренческое развитие личности.

Соотнося собственные идеалы, ценности, смыслы, критерии с мировоззренческими характеристиками сообщества (профессиональная группа, этнос, человечество), она является фактором самоорганизации внутреннего мира человека и в этом качестве способствует идентификации личности с сообществом, а способ духовно-мировоззренческой деятельности определяет способ конкретной практической деятельности человека.

Смысл, идеалы и ценности являются концептуальными моментами культуры мировоззрения. Они соединяют мировоззрение с внутренним миром человека и его социокультурным окружением. Конкретизация и развертывание этих концептуальных положений определяет избранный человеком стиль жизни, профессиональное призвание, меру жизнотворчества и творческого отношения к избранной профессии. Её атрибутом является развитость эмоциональной сферы личности, а её признаками – умение осваивать символически передаваемую информацию, понимание языка искусства различных эпох. Расширение сферы общения становится следствием сформированной культуры мировоззрения.

Культура мировоззрения является показателем зрелости личности. Её сущность состоит в удерживании себя в духовном пространстве, осуществлении собственного мировоззренческого развития. Это способность человека на протяжении длительного времени удерживать себя в состоянии интенсивного и напряженного духовно-мировоззренческого поиска. Она придает личности самодостаточность, самооценку и автономность, и обеспечивает способность к методологическому и теоретическому мышлению, самостоятельной практической деятельности и выработке её метода, стремление к самостоятельным поискам истины и разрешение противоречий своего внутреннего мира, внедрение мировоззренческих идей, принципов, позиций в практику жизнедеятельности и жизнотворчества. Решая все эти проблемы, человек остается в культурном пространстве. С этой точки зрения культура мировоззрения синтезирует смыслы, ценности и отношения.

Сказанное позволяет выделить компоненты культуры мировоззрения:



1) самообобщение, базирующееся на высоких уровнях рефлексии и саморефлексии, позволяющее определить свое место в мире, в духовно-теоретической деятельности; 2) комплекс жизненных смыслов, ценностей, отношений, обеспечивающих продуктивное разрешение противоречий развивающегося мировоззрения; 3) высокий уровень духовно-мировоззренческого поиска, обеспечивающий готовность к реализации его результатов в жизнедеятельности человека.

Культура мировоззрения – это открытая система, включающая смыслы и ценности человеческой жизни. И в этом качестве она решает не только периодически возникающие смысложизненные вопросы, но и является основой для жизненного и профессионального выбора, самоопределения и совершенствования в выбранной профессиональной деятельности.

Педагогическая деятельность выполняет функцию сохранения, передачи и обеспечения развития культуры. Реализация этой функции невозможна без мировоззренческой ориентации на творческую индивидуальность. Творчество в этом случае включает не только усвоение культурных норм и достижений, но и понимание субкультуры и молодежной культуры, освоение продуктивных форм педагогической деятельности, включая инновации и педагогическое экспериментирование.


Культуронаправленная педагогическая деятельность становится продолжением мировоззренческой и методологической культуры учителя, а они, в свою очередь, определяются его глубоким и богатым внутренним миром, открытым для разносторонних, разнообразных контактов с учениками.

Выводы. Последовательная реализация принципа культуросообразности формирования мировоззрения учащейся молодежи способствует:

- 1) активному формированию внутреннего мира человека, его мировоззренческого и культурного поиска;
- 2) обогащению смысловой сферы учащегося и развитию необходимых для этого качеств: творчества и субъектности;
- 3) постоянному расширению и освоению культурного пространства личности.

Литература

1. Мировоззренческие ориентиры мыслительной культуры / АН Укр. Ин-т философии / отв. ред. В.Г. Табачковский, Е.И. Андрос. К.: Наукова думка, 1993. 166 с.
2. Мистецтво життєтворчості особистості : наук.-метод. посібник: в 2 ч. Ч. 1: Теорія і технологія життєтворчості. К.: ІЗМН, 1997. 392 с.



З.Розина О.В. Подготовка учителя к формированию личностных универсальных учебных действий у учащихся на основе православных традиций и ценностей / Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2013. Вып. 4 (31). С. 26-39.

Belikh A.S. PRINCIPLE COMPLIANCE CULTURE FORMATION OF OUTLOOK STUDENTS

The article is devoted to the cultural and moral formation of the continuity of outlook. Particular attention is paid to the formation of values in students' development of the necessary creative, subjective qualities of the person. The attention paid to the organization of formation worldview of students as a free, positive process.

Key words: culture, philosophy, creativity, subjectivity, cultural space.

Белых Александр Сергеевич – доктор педагогических наук, доцент, профессор кафедры педагогики Луганского национального университета им. В. Даля (г. Луганск).

УДК 81-13:808.5

Клименко А.С.

**КРИТИКА ПРЕСКРИПТИВНОЙ ЛИНГВИСТИКИ И
ПОВЫШЕНИЕ УРОВНЯ ЕЕ НАУЧНОСТИ В РАМКАХ
СТРУКТУРОЦЕНТРИЧЕСКОГО ПОДХОДА В
ЯЗЫКОЗНАНИИ (К ВОПРОСУ О НАУЧНОЙ
ИСТИННОСТИ В ОБЛАСТИ НОРМАЛИЗАЦИИ ЯЗЫКА)**


В статье приводится обзор критических высказываний представителей структурной лингвистики относительно научного содержания нормализаторской деятельности, а также их соображений по повышению уровня научности прескриптивизма.

Показывается несостоятельность этой критики в свете современной антропологической лингвистики.

Выделяется рациональное зерно структуралистских критических замечаний, представляющее собой стимул для дальнейшей разработки культурно-речевых категорий.

Ключевые слова: структурализм, антропологическая лингвистика, литературная норма, прескриптивная лингвистика, нормализация.

Идеал объективного знания, дающий действительные представления о сути изучаемого объекта, не может не привлекать исследователя любой



области науки. В достижении истинного знания при изучении языка языковеды, как известно, прежде всего попытались применить подходы естественных наук, которые значительно продвинулись в этом направлении. Такие методы дали определенные результаты в структурно-дескриптивной лингвистике при синхронном изучении внутренней структуры языка, то есть при исследовании упрощенных объектов, легче поддающихся формализации, чем живой человеческий язык.

Несмотря на объективно скромные результаты, структуралистский подход, провозгласивший себя единственным научным методом изучения языка, а традиционное языкознание – ненаучным, отвергал саму возможность включения в объект исследования человеческого фактора.


Поэтому, как и следовало ожидать, появились критические высказывания представителей различных направлений структурализма, которые доказывали ненаучность прескриптивного подхода в языкознании (где на поверхностный взгляд господствуют субъективные предпочтения лингвистических авторитетов) в принципе, используя как повод недостаточную теоретическую разработанность отдельных положений теории нормы и нормализации.

Мы ставим целью данной статьи провести обзор критических замечаний и предложений структуралистов и исследователей других направлений, фактически остающихся в фарватере структуралистской концепции, по данному вопросу и определить степень их плодотворности в решении насущных проблем, стоящих перед прескриптивной лингвистикой.

Так, известный французский лингвист А. Мартин, сторонник американского структурализма, не признающий научный характер сознательного влияния на языковые процессы, предлагает в своей концепции «динамического структурализма» альтернативу нормализаторской деятельности: преобразование языка на основании структуралистского подхода.

А. Мартине видит причину языковых изменений в излишней сложности или неуравновешенности системы французского языка. Динамика же языковой системы в ее различных участках, согласно А. Мартине, происходит в силу взаимодействия трех сил: 1) коммуникативных потребностей говорящих; 2) человеческих лени (1 + 2 составляют закон наименьшего усилия, или закон экономии); 3) давления традиционной нормы.

Поэтому сознательное воздействие на языковые процессы, по А. Мартине, должно заключаться не в содействии укоренению традиционных речевых образцов, а в снятии давления традиционной




нормы, в совершенствовании языка через его упрощение в соответствии с принципом «прямолинейной регулярности» [14, p. 13, 45, 95].

Сторонник функционального структурализма член Пражского лингвистического кружка Ф. Данеш сводит нормализаторскую деятельность до уровня прикладной «лингвистической технологии». Несовместимость нормализации языка с объективностью, согласно Ф. Данешу, обусловлено уже самим фактом установления соответствия языковых неологизмов существующему литературному стандарту. Приспосабливая к языкознанию типологию научных суждений И. Нейджела (Nagel E. *The structure of science*. – NewYork, 1961), который различает оценочные суждения (*appraising judgments*) и характеризующие суждения (*characterizing judgments*), Ф. Данеш считает, что только вторую разновидность суждений, не ориентированную на некий идеал или норму (*value-free judgments*), можно рассматривать как объективно-научную. По Ф. Данешу, лингвист имеет право формулировать оценки этого типа на основании полученных знаний о языке, то есть объективно установить, выполняет слово или конструкция и в какой мере свои функции в конкретной общественной ситуации и условиях общения.

Оценочные суждения И. Нейджела в области языкознания приобретают характер «авторитарных нормативных оценок» (*authoritarian evaluation*), потому что такие суждения, полагает Ф. Данеш, связаны со стремлением поддержать идеал традиционной литературной нормы.

Отрицание объективного содержания нормализаторской деятельности проявляется у Ф. Денеша и в противопоставлении формулирования нормативных рекомендаций и предписаний языковедами и их принятия говорящими. Так, он выделяет три стадии нормализации языковых фактов и явлений: 1) стадию описания (*the descriptive stage*), на которой устанавливаются языковая система и объективная норма; 2) стадию предписания (*the prescriptive, regulative stage*), на которой выполняется оценочный анализ и кодифицируется литературная норма; 3) стадию перформации, (*the performative stage*), на которой лингвисту якобы нужно проявить особое искусство, чтобы добиться принятия своих рекомендаций говорящими [12, p. 698, 701-702].

В отличие от «чистых» структуралистов, которые полностью отрицают научно-объективный характер нормализации языка, лингвисты, которые отошли от структурализма и перешли на позиции социолингвистики вслед за сменой языковой парадигмы, не подвергают сомнению основополагающие принципы теории нормы и нормализации. Однако нередко их взгляды еще не свободны от своеобразного комплекса неполноценности, и они ищут «научное» содержание отдельных



культурно-речевых категорий, недостаточно разработанных под углом зрения научной истины структуралистского образца. Поэтому такой подход объективно не выходит за рамки структуроцентрического.

Отмечая, что современное состояние социалингвистики определяет неприемлемость традиционного нормативного подхода, А. Рей – бывший главный редактор французских нормативных словарей «Робер» – считает, что первоочередной задачей лингвистов становится изучение реальной нормы и перестройка нормализаторской деятельности на социалингвистических началах. Однако в своих теоретических взглядах на природу языковой нормы он фактически устраняет литературную норму и нормализаторскую деятельность как научные понятия и склоняется к антинормализаторству.


Выясняя научное содержание понятия нормы, А. Рей выделяет два значения этой категории.

Норма (1) – «объективная норма» – представляет собой тенденцию, отражающую объективную статистическую реальность. Она устанавливается путем наблюдения и является абстрактной категорией, которая соотносится с языковой системой.

Норма (2) – «субъективная норма» – строится из субъективных предпочтений. Она вырабатывает систему оценок, устанавливает соответствие языкового факта правилу и дает рекомендации. Внутри нормы (2) А. Рей разграничивает «оценочную норму» (*norme évaluative*), которая складывается из структурно организованных нормативных оценок, и «предписывающую норму» (*norme prescriptive*), которая, являясь реально не существующей устаревшей литературной нормой (А. Рей еще называет ее «псевдосистемой»), навязывается говорящим. Предписывающая норма, таким образом, смыкается с пуризмом.

В силу того, что норма (2) и ее подразделения относятся А. Рею к области субъективных (вкусовых и ретроспективных) оценок, научное значение нормы (2) фактически берется им под сомнение.

А. Рей рассматривает понятие объективной нормы в плане стилистической и социальной вариативности и формулирует тезис о множественности (*pluralité*) объективной нормы. По А. Рею, объективная норма языка складывается из совокупности объективных норм различных социальных, региональных, профессиональных, возрастных групп говорящих, а также из объективных норм различных ситуативно детерминированных типов речи. Среди сосуществующих объективных норм у А. Рея оказываются и «*franglais*» (практика употребления французского языка, сильно засоренного англо-американскими заимствованиями), а также устаревшая академическая литературная норма [15].



Как известно, в трудах представителей Пражского лингвистического кружка установлено, что цель высказывания может допускать отход от критериев соответствия определенному эталону [7, с. 274, 363]. Поэтому вполне понятно, что пражские структуралисты отказались от телеологических критериев приемлемости сообщения (то есть критериев, устанавливающих неперменное соответствие новых языковых фактов и явлений существующим стандартам) в пользу функциональных критериев.


Так произошла подмена понятия литературной нормативности языковых фактов и явлений понятием функционально-коммуникативной целесообразности высказывания. Наиболее отчетливо это смещение позже проявилось в принципе коммуникативной целесообразности, который был разработан В.Г. Костомаровым и А.А. Леонтьевым [4; 6, с. 76-84] и конкретизирован Б.Н. Головиним [1, с. 20-21]. Этот принцип поныне существует в более современных модификациях при сохранении абсолютизации чисто функциональных показателей приемлемости языковых средств [11].

Попытка устранения нормализаторской деятельности, которой далеко не всегда удается вывести из употребления заимствования, малопримлемые с лингвистической и профессиональной точек зрения, была предпринята в таких опосредованных воздействиях на реальный узус за пределами подлинной нормализации, как концепция «оптимального заимствования» Д.С. Лотте и идея «сознательного заимствования» С.В. Гринёва.

Суть концепции «оптимального заимствования» Д.С. Лотте заключается в том, что специалистам по науке и технике предлагается переносить иноязычные термины в язык-реципиент таким образом, чтобы обеспечить системность терминологии, а также их наиболее полное «обезвреживание» (ассимиляцию). По мысли автора, такой подход должен снять проблему нормализации и кодификации терминологических заимствований [6, с. 53-98].

С.В. Гринев, отмечая, что в языкознании распространен подход к заимствованию как естественному процессу, считает, что пришло время разработать методы «сознательного заимствования» [3, с. 109].

Как известно из психолингвистики, в речевой деятельности говорящих литературные нормы языка и речи выступают, наряду с объективными нормами и языковой системой, регуляторами языковых изменений. Этот факт был абсолютизирован в подходах исследователей, которые полностью объективируют порождение литературной нормы и не включают категории социальной оценки и нормализаторской деятельности общества в свои теоретические построения.



В концепции лексической креативности Л. Гильбера, распространяющей синтаксическое порождение Н. Хомского на сферу лексики, учитываются две возможности речевого порождения лексических инноваций.

(1) Образование инноваций без нарушения правил речевого порождения (эти правила, по Л. Гильберу, заложены в языковой системе), то есть образование слов только по существующим словообразовательным моделям и принятие заимствований только в случаях их соответствия фонологическим, грамматическим и словообразовательным моделям системы принимающего языка.


Исходя из того, что языковая система реализуется в речи говорящих, которые производят речевые акты с ориентацией на систему и правила, заложенные в ней, Л. Гильбер отождествляет понятие «порождающая способность в области лексики» (*la créativité lexicale*) с понятием нормы. В этом случае норма, принадлежащая уровню речи и имеющая объективно-лингвистический характер, понимается Л. Гильбером как регулярная реализация правил, которые заложены в языковой системе. Нормативность инноваций в этом случае для Л. Гильбера бесспорна, и необходимость в литературной норме отпадает.

(2) Создание инноваций с изменением правил речевого порождения, присущих языковой системе. Л. Гильбер полагает, что в процессе речевой деятельности происходит не только реализация правил, заложенных в языковой системе, но и порождение инноваций, меняющих правила (у Л. Гильбера – систему). В этой связи возникает необходимость в понятии «норма» как регуляторе языковых изменений. Такая норма понимается Л. Гильбером как категория, лишенная объективно-научного содержания, которая «давит» на узус своими правилами, ограничивающими акты порождения инноваций [13, p. 30].

В концепции «динамической нормы» Л.Л. Скворцова, в которой предпринята попытка преодолеть распространенный инвентарно-таксономический подход к проблемам нормы и нормализации, в отличие от концепции «лексической креативности» Л. Гильбера, объективная нормативность новообразований, создаваемых речевой деятельностью, устанавливается в соответствии не только с закономерностями системы, но и языковой нормы.

Л.Л. Скворцов разработал систему терминов, предназначенную для описания творения литературной нормы «которая содержится в самом языке и выводится из него объективно».

Норма, понимаемая как речевая манифестация, которая противопоставляется уровню языка, содержит «воплощенную




(реализованную) норму» и ориентированную на нее «невоплощенную (потенциальную, реализуемую) норму». Реализованная норма состоит из: 1) актуализованной части («современная, продуктивная, активно действующая, хорошо осознаваемая и практически кодифицированная») и 2) неактуализованной части («в нее включаются архаизмы, устаревающие варианты нормы, а также редкоупотребительные варианты, дублеты и т. п.»).

Реализуемая норма также состоит из двух частей: 1) актуализуемой части («неологизмы, входящие в норму и новообразования на разных языковых уровнях») и 2) неактуализуемой части («область речевой деятельности, которая принципиально не кодифицируется: индивидуальные, окказиональные образования»). Реализованная норма ориентирована на языковую систему; реализуемая норма создается с опорой как на систему, так и на реализованную норму [8, с. 22, 28-29, 43].

Изложив критические замечания и предложения по повышению уровня «научности» прескриптивной лингвистики структуроцентрично ориентированных лингвистов, мы приходим к выводу, что они не являются плодотворными в решении проблем, поставленных перед прескриптивизмом современным состоянием развития общества и его лингвистическими запросами, а также уровнем развития языковедческих и смежных дисциплин.

Так, практическое воплощение широкой программы «демократизации» французского языка, предложенной А. Мартине, обернулось бы потерей национального своеобразия французской литературной нормы. Действительно, она сводится к преобразованию языка в соответствии со структуралистской концепцией и ориентирована на культурно-образовательный уровень непривилегированных классов. Тогда как социальную базу современной французской литературной нормы составляет средний класс образованных франкофонов.

Не принимая «авторитарные нормативные оценки», Ф. Данеш не предлагает взамен научно-объективные критерии, ведь «характеризующие суждения» дают функционально-коммуникативную, а не нормативную оценку. Отмечая искусственность противопоставления Ф. Данешем стадий предписания и перформации, мы считаем, что проблема принятия существует у вкусовых и неуместно авторитарных нормативных рекомендаций. Предпосылки же вхождения в употребление преобладающего числа нормативных рекомендаций невкусового характера, которые не сдерживают языковую эволюцию в угоду канонам устаревшей литературной нормы, закладываются еще на стадии предписания. Поэтому такие рекомендации не нуждаются в других средствах их доведения до




говорящих помимо регистрации в толковых словарях, нормативно-стилистических пособиях и т. п.

Тезис А. Рея о множественности объективной нормы ограничивает задачи лингвистов по оценке языковых фактов только их стилистической квалификацией, а также снимает важную проблему конкретно-исторического характера литературной нормы. Его положение о приемлемости сосуществования всех объективных норм независимо от их нормативного статуса приводит к принижению значения категории литературной нормы, которая, таким образом, теряет свое общезыковое и общенациональное содержание.

Мы согласны с К.С. Горбачевичем и Л.И. Скворцовым в том, что принцип коммуникативной целесообразности может найти применение в области функциональной стилистики, но не в нормализаторской практике. Он, устанавливая связь функции и ситуации, является широким критерием, допускающим возможность выхода за пределы существующих стандартов, определяя «правильность» высказывания относительно коммуникативной задаче говорящего. Так, цель высказывания может обуславливать допустимость ошибок и нарушений литературной нормы. Например, при общении малознакомых собеседников этика общения может отодвигать на второй план значение нормативности высказывания при условии передачи смысла сообщения [8, с. 49, 95-96]. Однако социальная значимость нормальности речевого общения собеседников не выдерживает никакого сравнения с социальным рангом литературной нормы, общезначимой для всего языкового сообщества. Коммуникативно-стилистическая целесообразность, допускающая возможность выхода за пределы нормативности и правильности, устанавливает соответствие сообщения коммуникативной норме, наиболее широкой из существующих языковых норм, которая охватывает и литературную норму [9, с. 91].

При том, что культурно-языковая категория литературной нормы не берется Д.С. Лотте и С.В. Гринёвым под сомнение, их подходы сводятся к перекладыванию на стихийное упорядочение языковых фактов и явлений нелингвистами той роли, которая, как водится, возлагается на нормализаторскую деятельность языковедов.

По нашему мнению, для Д.С. Лотте остаются незамеченным тот факт, что внедрение его идеи о лингвистическом просвещении специалистов и терминоведов, которым по роду деятельности случается вводить иноязычные термины, было бы не чем иным, как экспликацией терминологической нормы, которая осуществляется языковедами-нормализаторами. Следование этой норме при введении новых заимствованных терминов, безусловно, способствовало бы оптимизации




процесса заимствования. Однако принцип сознательного заимствования, по-видимому, нельзя безусловно применить даже в терминотворчестве (не говоря уже об общелитературном языке), где спонтанные процессы языковых изменений (в частности интерференция), неподвластные полностью воли отдельных говорящих, сказываются порой вопреки высокому авторитету авторов изобретений и открытий.

Объективное порождение литературной нормы у Л. Гильбера ограничивается только частью инноваций, а именно тех, которые не противоречат языковой системе принимающего языка. Нормативность же инноваций, изменяющих правила, приходится определять в рамках «субъективной» категории традиционной литературной нормы (в случае французского языка – устаревшей академической нормы).

В теории «динамической нормы» Л.И. Скворцова, который в практической плоскости, применяя конкретно-исторический подход, способствовал повышению уровня научности нормализации языка, научность исследования связывается только с объективно-лингвистической стороной литературной нормы. Категории же нормативной оценки, рекомендации и предписания, отражающие её социальный аспект («субъективная по своей природе нормализация (кодификация) норм»), не осмысливаются как объективные научные категории. В теории динамической нормы не находит решения культурно-речевая проблема произвольности критериев приемлемости, так как она ограничивает нормативность новообразований рамками пополнения инвентаря традиционной литературной нормы. Поэтому рассматриваемая теория отмечена уклоном в сторону традиционно-нормативного подхода к проблемам нормативности и нормализации. Кардинальные изменения нормы и изменения системы не осмысливаются Л.И. Скворцовым как органические элементы его концепции. Динамика нормы, приводящая к глубинным её изменениям и далее – к изменениям системы, которая рассматривается как нечто внешнее к теории динамической нормы, объясняются автором существованием ряда главных и периферийных антиномий, обуславливающих внутриязыковые и внеязыковые предпосылки языковых изменений [8, с. 80-82, 110, 300].

Бесперспективность структуроцентрического подхода к повышению уровня научности нормализаторской деятельности, однако, не предопределяет полное отрицание положительных составляющих этого метода, в частности стремления к идеалу научной истины. В этой связи, следует предостеречь от перечеркивания значения наследия предшественников, уже известного в истории языкознания на примере самого структурного направления. В период, когда структурный метод в




языкознании вытеснен на периферию интересов лингвистов антропоцентрическими методами исследования, в частности в их применении к изучению конфликтных периодов развития общества и обслуживающего его языка, идеологические установки, которые выдвигаются на передний план, не слишком настраивают на поиски научной истины [10].

Критика нормализации языка в рамках структуроцентрического подхода имеет уже то положительное значение, что выявляет недостаточную разработанность отдельных категорий теории нормы и нормализации на пробу научной истинностью. Критики обнаруживают недостаточную теоретическую разработанность культурно-речевой категории объективной нормативной оценки, в частности проблему адекватного оценивания инноваций, меняющих традиционные литературные нормы, с применением нетеологических (см. выше) критериев нормативной приемлемости. Критика А. Мартине выявляет существование проблемы поспевания практической нормализации за процессами реальных языковых изменений, составляющих динамику литературной нормы. Ф. Данеш обращает внимание на наличие проблемы произвольных методов нормализации, которые обеспечивали бы принятие нормативных рекомендаций и предписаний реальным употреблением. Проблема адекватности нормализаторских приемов затрагивается и в трудах Д.С. Лотте и С.В. Гринева, в которых обращается внимание на трудности вывода из употребления укоренившихся, однако малоприемлемых языковых фактов.

Существенным является также то, что структуроцентрический подход, ориентированный на достижения научной истины, определил формирование в прескриптивной лингвистике деперсонализированных приемов в выработке нормативных рекомендаций и предписаний. Это направление, сложившееся в отдельную социолингвистическую дисциплину, известно в восточноевропейской языковедческой традиции как теория культуры речи. Становление этой теории связано с именами представителей Пражского лингвистического кружка, С.И. Ожегова, О.С. Ахмановой, К.С. Горбачевича, Л.И. Скворцова, Л.А. Булаховского, С.Я. Ермоленко, Н.Н. Пилинского, В.М. Русановского и др.

По нашему мнению, подход, оформившийся в теорию культуры речи, не теряет свою перспективность в плане поисков научного содержания нормализаторской деятельности. Правомерность такого подхода определяется прежде всего тем фактом, что реальная литературная норма не является продуктом идеологически обусловленных или вкусовых усилий отдельных языковедов-нормализаторов. В конечном итоге она




порождается в речевой деятельности сообщества образованных говорящих. В силу этого факта нормативные рекомендации и предписания, которые могут быть приняты реальной литературно нормой, должны содержать элемент научной истинности, который верифицируется реальным употреблением.

Деперсонализированный подход теории культуры речи, исходя из того, что языковед-нормализатор не может обойтись без изучения языковых фактов, получаемых дескриптивным анализом языка, который непременно предшествует стадии предписания, применяет преимущественно лингвистические критерии нормативной оценки. Однако такие критерии при их изолированном употреблении в практике нормализации оказываются псевдообъективными. Действительно объективным деперсонализированный подход, как представляется, может стать на пути интегрирования чисто лингвистических критериев нормативной оценки в иерархически организованный комплекс лингво-антропоцентрических критериев. При этом необходимо четко сознавать, что научная истинность в прескриптивной лингвистике имеет специфическое проявление, обусловленное особым характером точности в сфере языка как социализированного единства системы и нормы, а также человеческим фактором в языке, связанным с социальной средой его существования и с психологическим каналом его репрезентации.

Литература

1. Головин Б.Н. Основы культуры речи : [учеб. пособ. для студ. филол. спец. ун-тов] / Б.Н. Головин. – М. : Высш. шк., 1980. – 335 с.
2. Горбачевич К.С. Вариативность слова и языковая норма : на материале современного русского языка / Кирилл Сергеевич Горбачевич. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 237, [1] с.
3. Гринев С.В. Терминологические заимствования (Краткий обзор современного состояния вопроса) / С.В. Гринев // Вопросы заимствования и упорядочения иноязычных терминов и терминологических элементов / Д.С. Лотте. – М. : Наука, 1982. – С. 109-115.
4. Костомаров В.Г. Некоторые теоретические вопросы культуры речи / В.Г. Костомаров, А.А. Леонтьев // Вопросы языкознания. – 1966. – № 5. – С. 3-15.
5. Леонтьев А.А. Язык, речь, речевая деятельность / Алексей Алексеевич Леонтьев. – [4-е изд., стер.]. – М. : URSS, КомКнига, 2007. – 212 с.
6. Лотте Д.С. Вопросы заимствования и упорядочения иноязычных терминов и терминологических элементов / Дмитрий Семенович Лотте. – М. : Наука, 1982. – 149 с.
7. Пражский лингвистический кружок: [сб. статей / сост. и ред. Н.А. Кондрашова]. – М. : Прогресс, 1967. – 559 с.
8. Сворцов Л.И. Теоретические основы культуры речи / Лев Иванович Сворцов. – М. : Наука, 1980. – 352 с.



9. Хованская З.И. Стилистика французского языка / З.И. Хованская. – М. : Высш. школа, 1984. – 344 с.

10. Яворська Г.М. Прескриптивна лінгвістика як дискурс (методологічний, соціолінгвістичний, етнокультурний аспекти) : дис. ... доктора філол. наук : 10.02.15 / Галина Михайлівна Яворська. – К., 2000. – 400 с.

11. Bouveret M. L'analyse des besoins : Un préalable à la qualité de la terminologie / Myriam Bouveret, Valérie Delavigne // La Banque des mots. – 1998. – Numéro spécial 8. – P. 35-54.

12. Daneš F. The problem of value-judgements in the process of standartization / František Daneš // Second international congress of social sciences of the Luigi Sturzo Institute. – Roma, 1969. – P. 698-702.

13. Guilbert L. La créativité lexicale / Louis Guilbert. – Paris : Larousse, 1975. – 285 p.

14. Martinet A. Le français sans fard / André Martinet. – Paris : PUF, 1969. – 220 p.

15. Rey A. Usages, jugements et prescriptions linguistiques / Alain Rey // Langue française. – 1972. – № 16. – P. 4-28.

Klimenko A.S. PRESCRIPTIVE LINGUISTICS SUBJECTED TO CRITICISM AND RISING ITS LEVEL OF SCIENTIFIC CONTENT WITHIN THE SCOPE OF STRUCTURAL METHOD OF APPROACH (ON THE ISSUE OF TRUTH IN THE SPHERE OF LANGUAGE STANDARDIZATION)

The article surveys the critical opinions and propositions of structuralists as to intention of standardizing activity and rising its level of scientific content.

Inconsistency of this criticism in the light of modern anthropological linguistics is shown.

The core of good sense, representing the stimulus for further developing language standard categories has been sorted out.

Key words : structuralism, anthropological linguistics, literary norm, prescriptive linguistics, language standardization.

Клименко Александр Сергеевич – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой теории и практики перевода германских и романских языков Луганского национального университета им. Владимира Даля (г. Луганск).

ВЫБОР СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ: РЕЛИГИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?


В статье сделана попытка определить особенности человека современной эпохи в его отношении к философии и религии. Автор отмечает вслед за философами и религиоведами подъем религиозности и анализирует судьбу homo philosophicus – человека философствующего – и homo religiosus – человека религиозного в современной культуре. Автор отмечает, что зеркалом нашей эпохи является религиозная философия, которая вобрала лучшие черты и философии, и религии, поэтому выводы исследователей об упадке философии следует назвать преждевременными.

Ключевые слова: религия, философия, современность, культура, религиозность, религиозная философия

Постановка проблемы. Вслед за существующей в научном сообществе тенденцией определять особенности современного человека как разновидности Homo: homo religiosus (А. Кырлежев), homo communicativus (Е. Баркова), homo virtus (Н. Журба, Т. Лугуценко), homo virtualis (С. Марийко), homo philosophicus (С.Э. Крапивенский, Е.В. Карчагин) – и ряд других, попытаемся определить представителя современной «постатеистической» культуры, который, будучи человеком информационного общества, (несмотря на негативные прогнозы ученых оно все-таки наступило [8]), имеет черты всех вышеупомянутых homo.

Цель нашего исследования – определить черты современного человека, который является человеком информационного общества, поэтому воплощает все накопленные на протяжении истории культуры качества. Следует подчеркнуть, что «проклятый религиозный вопрос» является неотъемлемой частью существования представителя современного информационного общества. В современной литературе достаточно распространена мысль об изначальной склонности человека к религиозности, ведь даже атеисты, такие, как Р. Докинз, признают «общечеловеческий характер» религиозности [4, с. 231-245].

Мысль о том, что в нашу эпоху, наполненную социальными потрясениями, скорее всего ломается линия, непосредственно идущая от




Ренессанса и эпохи Просвещения, и нас ждет переход к «новому Средневековью» (Н. Бердяев), была развернута А. Солженицыным в Гарвардской речи 1978 года: «Если не к гибели, то мир сейчас подошел к повороту истории, по значению равному повороту от средних веков к Возрождению, и требует от нас духовной вспышки, подъема на новую высоту обзора, на новый уровень жизни, где не будет, как в средние века, предана проклятью наша физическая природа, но и тем более не будет, как в Новейшее время, растоптана наша духовная жизнь. Этот подъем подобен восхождению на следующую антропологическую ступень. И ни у кого на земле не осталось другого выхода, как – вверх» [9, с. 297].

Процесс возрождения религии отметили философы и культурологи конца XX века. Известный исследователь П. Гуревич отмечает, что разворачивается процесс, который «сопровождается созданием квазирелигий в русле тоталитаристских идеологий, оживлением ортодоксии и фундаментализма христианской и мусульманской конфессий, появлением внеконфессиональных культов от сциентизма Р. Хаббарда до ориенталистских общин вроде «Сознание Кришны». Можно ли принять этот «исторический шум» за религиозный ренессанс? Как меняется роль религии в современном мире? Эти вопросы обретают особую злободневность»[3].

Возрождение религии не случайно. Особую привлекательность религии делает ее исключительная человечность. Э. Кассирер отмечает, что религия претендует на обладание абсолютной истиной, но ее история есть история ошибок и ересей. «Она дает нам обещание и перспективу трансцендентного мира, находящегося далеко за пределами нашего человеческого опыта, и остается человеческой, все такой же человеческой» [5, с. 380-383].

Религия проявляется в самых разных формах, но есть одна ее особенность: ее связь с сущностью человека. Исследователь Д. Мацумото писал: «Мы видим манифестации культуры, но никогда не видим самой культуры». Перефразируя это его знаменитое изречение, то же можно сказать о религии: Мы видим манифестации религии, но никогда не видим самой религии. Сущность религии в ее личностном характере, что делает ее исключительно человеческой.

«Понятие Religio разворачивает свое значение «совестливость, внимательность, добросовестность, благочестие, благоговение, богопочитание» дальше в «щепетильность, стеснительность, сознание греховности, вины, преступления», – считает В. Биbihин [2]. В большинстве религиозных понятий заложена способность человека «отойти от суетливой спешки», обратить внимание, совестливо и




тщательно вдуматься в то, что по-настоящему серьезно. «Религия» в смысле вдумчивой добросовестности – необходимое, хотя и не достаточное для философии настроение. Всякая философия религиозна задолго до того как берется за «религиозные темы». Религия и философия связаны с внутренней сущностью человека. «...Философия смотрит туда же, куда вера. Философия не именуется собственным именем то, что ее захватило. Вера дерзает и именуется, полагаясь на свою способность слышать голос Бога» [2], – утверждает автор. Дело обстоит вовсе не так, что философия преодолена или отброшена верой. Благодаря философии вера не забудет, что именуется неизменным. Она поэтому всегда сумеет вернуться к философии. Автор подчеркивает неразрывную связь философии и религии.

Еще одну характерную особенность религии отмечает М. Эпштейн: он утверждает, что «сердцевина религиозного опыта, именно то, в чем Бог является живым и непостижимым для разума, раскрывается в ином измерении, возможного-невозможного. В Бога верят, потому что невозможно в Него поверить; чудо потому и происходит как чудо, что оно невозможно» [10, с. 266].

На общем фоне подъема религиозности заслуживает внимания точка зрения исследователей, рассматривающих склонность массового человека к философии и в целом судьбу философии. Антропологическое измерение философии, отношение ее к человеку рассматривают авторы С.Э. Крапивенский, Е.В. Карчагин, вводя в научный обиход *homo philosophicus*- человек философствующий [6]. Авторы считают, что потребность в философствовании, или «по крайней мере, к протофилософствованию в становящемся человеке являются его родовыми качествами, определяемыми его сапиенсностью, разумностью...великие вопросы философии первоначально рождались не как плод кабинетных рассуждений философов-профессионалов, а в головах сугубо практических, как жизненно важный вывод человека-практика о природе окружающего мира и о своем отношении к этому миру» [6].

То, что «характеризует *Homo sapiens* в целом (в том числе трансцендентность, направленная и вовне, и внутрь) не может быть распространено на каждого индивида в отдельности», – считают исследователи. Потенциальные способности человека, в том числе способность к философии, у человечества достаточно однородны. У всех народов есть одна и та же способность – к протофилософии, однако «продукты на выходе» различаются: актуализации возможности способствуют различные социальные условия, культурные шаблоны – внешние и внутренние структуры: например, экономический фактор, общественно-идеологический фактор, интенсивность личных качеств и



склонностей), которые способны как способствовать развитию философии, так и мешать. «Специфика философствования во многом есть следствие общественного состояния конкретной эпохи» [6].

Нельзя говорить, что какие-либо философские представления свойственны всей эпохе в целом, одинаково всем людям данной эпохи или общества, как это бывает с религиозными представлениями. Обыватели зачастую даже не слышали о какой-то философии или отдельном философе. Нельзя также говорить, что все члены определенного общества или эпохи являются философами. Философия – духовная деятельность, требующая напряжения, поэтому не все люди хотят или могут ее производить. «Но можно говорить о конкретном философском духе той или иной эпохи в том смысле, что она наличествует у всех людей в качестве мировоззренческого элемента их духовного бытия, но это не есть философия, явленная в своей сущности и полноте. В большей мере это следовало бы назвать почвой, предпосылкой и основанием для истинно философского творчества... «философское творчество...входит в соборную духовную работу всего человечества» [6, с. 18-19]. Конденсируют в себе дух эпохи мыслители – философы, поэтому философа можно назвать «символом философских интенций» всего общества, а философию можно назвать зеркалом эпохи.


Исследователь А. Кырлежев вводит понятие *homo religiosus* [7]. Чем он отличается от *homo philosophicus*?

Особенность человека как религиозного существа подчеркивают исследователи, утверждающие о существовании некой врожденной всем людям религиозности, своего рода религиозного гена (кстати, этой версии придерживаются некоторые профессиональные генетики). Второй момент: под этим выражением должны быть собраны лишь фактические данные о религиозных склонностях и проявлениях людей, которые обнаруживает и описывает история религий [7].

В любом случае относительно А. Кырлежев утверждает следующее: Религиозность есть некая константа индивидуально-социального существования человека. Она постоянно воспроизводится во все времена, включая времена «антирелигиозные» [7].

Автор подчеркивает и другой момент. Религиозность этого *homo religiosus* – очень разная, и содержательно, и функционально (так что порой ее трудно подвести под один знаменатель), но то, что мы, по крайней мере интуитивно, опознаем как религиозность, квазирелигиозность и антирелигиозность (корень-то один!) – это проявления чего-то подобного.

Третий момент. Эта религиозность (во всех смыслах) – автономна, то есть самозаконна, есть нечто специфическое. Не «благодаря» и не



только «вопреки», но – «несмотря ни на что». Другими словами, у «человека», судя по всему, действительно есть особый религиозный аспект его существования, не сводимый ни к чему иному [7].

О чем все это говорит?

Автор делает вывод, что в человеке есть некая трещина, разлом, дырка – так сказать, на «теле его экзистенции», то есть «бытии-в-мире» (in-der-Welt-sein). «И эта врожденная рана свидетельствует о том, что человек – больше мира (если говорить евангельскими словами), что он в принципе, в глубине своего существа – свободен от мира.

Свободен в том смысле, что он не исчерпывается мировой данностью: в этой щели, которую можно назвать «религиозной», свищет что-то иное, чем мир. Что-то потустороннее миру. И это – не только ощущение (которое может и не осознаваться), но и логический факт: если мы знаем свои границы, то значит можем заглянуть за них. То есть, как только мы утверждаем, что ограничены миром, природой, данностью или чем-то еще подобным, мы тем самым сразу постулируем потустороннее.


«Вот это представление о потустороннем и жажда, чтобы оно было, – это и есть корень религиозности, позволяющий «человека вообще» называть homo religiosus.

...Потому что религия все равно и всегда – трансцензус, переступание границ обреченности на здесь-бытие (Dasein). Если религиозность не всегда есть «свобода для», то она всегда есть «свобода от». ... То есть религиозность всегда освобождает (от тотальности мира сего – по крайней мере психологически), даже когда закрепощает (скажем, психологически).

Но у религиозности есть и другая – позитивная – задача. Вспомним хотя бы вполне «антирелигиозного» – в обыденном смысле – Мераба Мамардашвили. Ведь о чем говорит «религиозный» разрыв на теле человеческого существования? Он говорит о том, что человек в своей актуальной данности – это еще не вполне человек, что человек должен еще состояться как истинно человек... То есть превзойти свою данность».

«И опять говорят: религия – это стремление прислониться (то есть стремление к патернализму). Ну и что? Ведь речь идет о стремлении «прислониться» к тому, что выше и больше мира и человека, а это уже совсем не банальное «прислонение». Номо religiosus – это имя человека на пути к самопревосхождению и потому – самосвершению» [7].

В. Библихин считает, что «вера настолько отдельна от философии, что не имеет с ней даже границы, о которой нужно было бы спорить. Они не два соседних государства, чтобы им пришлось взаимно потесниться. Вещи до такой степени разные могут не опасаться, что сила одной что-то



отнимет от второй, – скорее наоборот, только там, где удалась одна, окрепнет и другая» [2].

Философия сама по себе с самого начала уже религиозна тем, что снова и снова возвращается к началам вещей, повторно вчитывается в мир, казалось бы, уже зачитанный до дыр. Только не заметившие этого, т. е., значит, не понявшие, что такое философия, хотят делать ее «религиозной». Негласная причина этого занятия – неспособность вынести напряжение открытых вопросов. Другое дело, что мысли нужна вера, как правой руке левая, и неумение работать обеими не надо считать особым преимуществом [2].

Как соотносятся между собой homo religiosus и homo philosophicus? Во-первых, мышление их отличается особой предметностью: это предельные вопросы и темы – метафизические вопросы, постижение сущности бытия, поиск Истины. Если первый отличается особым характером рассуждения (религиозный опыт), то второй – высокой степенью рационализации. Если философия – это «полнота разума», то религия – это «полнота души». Можно выделить следующие особенности homo religiosus и homo philosophicus:

1. И религия, и философия как стремление к трансценденции являются проявлением сверхбиологической составляющей человека – это выход от биологии к духовно-творческому бытию.

2. И в религии, и в философии человек формирует свою «самость», приобретая духовную самостоятельность, в критике религиозных и философских представлений своей эпохи формируя собственное мировоззрение.


3. Любовь к мудрости включает любовь к религиозной и философской Истине – это постоянное движение на пути познания.

4. И философия, и религия – это выход за пределы бытия вообще. Исследователи сравнивают хайдеггеровское Ничто и неоплатоническое Единое.

5. Философия является неотъемлемой частью деятельности религиозных мыслителей. Религиозная философия – это и религия, и философия одновременно.

6. И философия, и религия в процессе постижения мира выходят за пределы этого мира и его понимания. В процессе реализации способности к трансцендированию человек получает качественно иное экзистенциальное состояние. Неудовлетворенность жизнью приводит к размышлениям о ее причинах и в конце концов приводит к изменению образа жизни и внесению смыслового начала в экзистенцию.

Философия – прежде всего свобода мышления, свобода



мировоззренческого выбора, сопряженная с ответственностью. Выбор мировоззрения зависит от личности, от ее духовной наполненности.


Философия – не сама мудрость, но любовь к ней, что уже подчеркивает незавершенность философии, ее стремление к совершенствованию. Философские навыки можно получить, усваивая опыт философов прежних веков, но необходимо еще уметь и ставить философские вопросы, и отвечать на них, опираясь на личный опыт.

Выводы. Исследователи подчеркивают, что сегодня философия находится под угрозой уничтожения. Если не доказывать ее необходимость, то последствия могут быть катастрофическими [6, с. 26]. Религиоведы сводят религию к догматике и культу – внешней стороне, теология сосредоточена на религиозном опыте – исключительно личностном внутреннем явлении. Предмет изучения теологии и религии один и тот же – религия в ее разнообразных проявлениях. Религиозная философия пытается решить теологические проблемы философскими методами. Следует отметить, что зеркалом нашей эпохи является религиозная философия, поэтому выводы авторов об упадке философии можно назвать преждевременными – она, отражая дух эпохи, становится религиозной.

Как вершина человеческого творчества, религия и философия в высочайших своих проявлениях имеют определяющее значение для культуры. Творчество в этой области говорит о призвании человека к какой-то иной, более высокой действительности, находящей свое наиболее полное выражение в выборе мировоззрения.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье / Н.А. Бердяев. – М.: Канон, 2002. – 448 с.
2. Биbihин В. Философия и религия. – [Электронный ресурс]. – URL: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/bibihin/1/
3. Гуревич П.С. Культурология / П.С. Гуревич – 5-е изд. – М., КНОРУС, 2011. – 448 с.
4. Докинз Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз. – М.: Ко-Либри, Азбука-Аттикус, 2012. – 560 с.
5. Кассирер Э. Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – С.380-383.
6. Крапивенский С.Э., Карчагин Е.В. Homo philosophicus: человек философствующий // Философия и общество. – Вып.3(44). – 2006. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/253602/>
7. Кырлежев А. О «среднем человеке», шизофрении и «наезде» на религиоведов. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://religo.ru/columns/14619>.



8. Сидорина Т. Философия кризиса. Учебное пособие. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.e-reading.by/bookreader.php/51879/Sidorina_-_Filosofiya_krizisa.html.

9. Солженицын А.И. Сочинения – Т.9. / А.И. Солженицын. – Вермонт – Париж: ИМКА-пресс, 1981. – 394 с.

10. Эпштейн. М.Н. Философия возможного / М.Н. Эпштейн. – СПб: Алетея, 2001. – 335 с.

Zvonok N.S. CHOICE OF MODERN ERA: RELIGION OR PHILOSOPHY?

The paper attempts to identify the features of the person of the modern age in its relation to philosophy and religion. The author describes, continuing philosophy and religious studies, the rise of religiosity. There is an analysis of the destiny of human «homo philosophicus» – philosophical human and «homo religious» – religious human in modern culture. The author notes, that the mirror of our times is the religious philosophy, which absorbed the best features of philosophy, and religion, therefore, the conclusions of researchers about the decline of philosophy should be called premature.

Key words: religion, philosophy, modernity, culture, religion, religious philosophy.

Звонok Наталья Степановна – кандидат философских наук, доцент кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

УДК 130.2:141.4


Чекер Н.В., Чугунов Е.В.

СМЫСЛЫ И ЦЕННОСТИ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

В статье рассмотрены особенности истолкования Н.А. Бердяевым русской православной идеи. Показано, что понимание человека как свободного творческого существа составляет мировоззренческий стержень философии Н.А. Бердяева, а православие, с точки зрения мыслителя, открывает путь духовной свободы и творческого духовного преображения мира.

Ключевые слова: православие, творчество, русская идея, духовная свобода.

К изучению религиозно-философской концепции Н.А. Бердяева обращено множество исследований. И как отмечает современный




отечественный исследователь В.Н. Порус: «Пожалуй, не найдется другого русского мыслителя, которого можно поставить рядом с Н.А. Бердяевым по разноречивости его оценок – от превосходных (гениальный провидец, глашатай «нового религиозного сознания», лидер и организатор новых философских направлений в России, блистательный представитель русской мысли на Западе и т. п.) до уничижительных и насмешливых (донкихотствующий путаник, алогичный утопист и претенциозный фантазер, уводящий мысль от действительности к мистике)» [9, с. 5].

В любом случае, можно говорить о наличии устойчивого интереса к творчеству философа и, на наш взгляд, это обусловлено парадигмальностью его христологической онтологии. Парадигмальностью для осмысления и разрешения проблем, связанных с поиском жизненных смыслов личности и культуры, с осознанием творческой ответственности человека перед Богом и миром.

Русский мир сегодня стоит перед новыми вызовами и испытаниями. Обращение к духовным основам, смыслам и ценностям русской цивилизации – путь к гуманистическому возрождению современного общества. И русская религиозная философия Серебряного века как раз являет собой некий образец такого обращения. При этом философские искания русских мыслителей предстают не только как попытка глубокого духовного осмысления православной культурной традиции, но и как попытка гуманистической модернизации русской культуры. Заметное место в этом принадлежит религиозной философии Николая Александровича Бердяева.


Целью данной статьи является анализ особенностей рассмотрения Н.А. Бердяевым русской православной идеи.

Философия Н.А. Бердяева опирается на две онтологические категории: свободу и творчество. Через них он пытается пробиться к смыслу существующего в хаосе эмпирии, прикоснуться к вечности. Христианство, в его православном выражении, которое Н.А. Бердяев считает потенциально наиболее совершенным, становится формой духовных поисков русского философа. Христианская религия, вера имеют для него экзистенциальный смысл. Н.А. Бердяев не устал повторять, что акт веры есть акт свободы, что Бог открывается лишь свободным. И поэтому: «Философия не служанка теологии, она свободна. Но свободным путем идет она к религиозным истокам жизни» [4, с. 170]. Но это не свобода как произвол хаотически сменяющихся друг друга побуждений. «Философ должен пробудить в себе духовного человека, чтобы творческое познание стало возможным. Благодатный дар должен снизойти на него свыше» [4, с. 173].



Свобода и творчество предполагают друг друга. Иначе говоря, истинная свобода созидательна, и истинное творчество есть положительная реализация человеком своей свободы. Понимание человека как свободного творческого существа составляет мировоззренческий стержень философии Н.А. Бердяева. Его эволюция от марксизма к православию закономерна. С точки зрения Н.А. Бердяева, человек призван преобразовать мир – и не только в сфере общественных отношений, пытаясь достичь социальной справедливости, но и в самих бытийных основаниях этого мира. Именно поэтому человек извечно причастен двум аспектам творческой силы: творчеству как смыслопорождающей активности, и творчеству как безграничной возможности новизны, обновления. Обращение к религиозной традиции обусловлено для Н.А. Бердяева осознанием ограниченности природного существования человека и безграничности человеческого духа: это значит, что над природой должно быть что-то еще, обладающее «большей» реальностью, способное к воплощению смысла и победе над смертью. Уже в «Философии свободы» (1911) Н.А. Бердяев говорит о том, что задача обновления религиозного сознания реализуема через освящение творчества. Он рассматривает опыт христианства, особенно восточно-православной мистики, как опыт, направленный на внутреннее освобождение, на творческое содружество Божественного и человеческого. В то же время, религиозные искания в общественной мысли России на рубеже XX столетия в лице Д. Мережковского и П. Флоренского представлялись Н.А. Бердяеву искажёнными, неполноценными – смешивающими (спутывающими) природное, родовое с духовным, личностным.

По мнению о. Александра Меня именно религиозная фальшь, религиозный декаданс Д. Мережковского привел Н.А. Бердяева от «нового религиозного сознания» к православию [8, с. 158-159]. Сам Н.А. Бердяев пишет о Д. Мережковском: «Он – политик в мистике и мистик в политике по первоначальному своему чувству жизни. Всякое бескорыстное созерцание, всякое интимное творчество ценностей для него невыносимо» [3, с. 524]. Столь же критичен Н.А. Бердяев и к П. Флоренскому, которого он ценит за изысканность стиля и эрудицию, но не может простить ему отсутствие самостоятельного вдохновения, творческой свободы. В его глазах П. Флоренский лишь александриец, стилизатор православия [6, с. 502]. Н.А. Бердяев пишет о П. Флоренском: «В нем нет свободы и полета философа. Его «православная теодицея» есть самоспасение, налагаемая на себя и на других узда, а не свободное искание истины и божественной премудрости» [6, с. 505].




Да и к самой Православной церкви в России Н.А. Бердяев относился достаточно сдержанно, и даже критически, подчёркивал, что в ней слишком много ложной ревности и ложного фанатизма, но слишком мало рыцарского благородства. Православие, с точки зрения русского философа, есть путь ещё не пройденный.

В книге «Самопознание» Н.А. Бердяев подробно исследовал истоки своего духовного становления. Католицизм матери, вольтеррианство отца, но, одновременно, бабушка – монахиня в тайном постриге и типично русская няня, наконец, Киев, Киево-Печёрская Лавра, весь Русский мир, были той уникальной средой, в которой формировался будущий философ, без чего он бы не состоялся. Правда, он настаивает: «Но я не помню в своем детстве ортодоксальных религиозных верований, к которым я мог бы вернуться. Во мне, в сущности, никогда не произошло того, что называют возвращением к вере отцов» [5, с. 172]. Или, как подчеркивал французский богослов О. Клеман, в своем детстве философ не знал «вкуса православия» [2]. Но поставленные им две важнейшие задачи: искание смысла и искание вечности, как будто, предполагали его философско-религиозное учение. Сюда можно добавить еще стремление к целостности, органичности, ведь философия предполагала для него преодоление хаоса эмпирии.

Эволюция христианской философии Н.А. Бердяева к православию происходила в полемике с западноевропейской традицией христианства. Его учение противостоит и христианской схоластике, и христианскому рационализму. Он нигде не отделяет знание от веры и мистического созерцания. Как говорил О. Клеман, Н.А. Бердяев «думает внутри таинства» [2].

Не разделял философ и западноевропейское понимание человека и человеческой свободы. Уже тогда он писал о соблазне свободы в христианском мире, который искажает человеческую сущность и который расцвёл пышным цветом либеральных ценностей. «Поднялся не духовный человек, а природный человек. И верить он стал не во имя Божье, а во имя своё» [4, с. 188]. Вот и сегодня в Европе реальные человеческие жизни приносятся в жертву «каноническим» понятиям свободы, демократии, территориальной целостности государств. Гипертрофия идей гуманизма и просвещения не защитила христианство в Европе от разрушительных процессов мировой истории. С этой стороны Н.А. Бердяев считал православие наименее искажённой формой христианства. Католицизм, в отличие от православия, держится на авторитете, полагал философ, протестантизм – на личной вере. Православие опирается на предание, т.е. силу сверхличной духовной жизни. «Православие есть, прежде всего, ортодоксия жизни, – говорил он, – а не ортодоксия учения. Православие



есть наименее нормативная форма христианства и наиболее духовная его форма. Еретики для него не столько те, кто исповедует ложную доктрину, сколько те, кто имеет ложную духовную жизнь и идет ложным духовным путем. Православие есть, прежде всего, не доктрина, не внешняя организация, не внешняя форма поведения, а духовная жизнь, духовный опыт и духовный путь» [1].


Именно потому православный мир являет некоторую внешнюю слабость, но мощь духовной жизни и её сокровища остаются невидимыми. Наполеон считал русских «северными варварами», но он был повержен не только силой русского оружия, но и мощью духовного единения людей, которая опиралась на православие.

«Рационализм, – писал Н.А. Бердяев, – есть окостенение сознания, несвобода духа. Мир должен вернуться к древним преданиям духовного познания, священного гнозиса» [4, с. 174]. Эта точка зрения великого русского мыслителя уже утверждает и объясняет его философию как религиозную, христианскую, а в своем христианстве тяготеющую к православию.

Православие избежало схоластического интеллектуализма, рационализма и эмпиризма западного мышления и это, по мнению Н.А. Бердяева, сохранило православное мышление как онтологическое, обращённое к сущностному, что, несомненно, привлекало философа, совпадало с его мировоззренческой парадигмой.

Н.А. Бердяев соглашается, что православие более консервативно, чем католицизм и протестантизм, но этот консерватизм есть близость к истокам, первоначалам христианства. Православие есть великое ожидание религиозной новизны в мире, что особенно привлекало философа, видевшего смысл человеческого существования в духовной свободе и духовном творчестве. Поиски горнего, высших смыслов были для Н.А. Бердяева чем-то глубоко насущным. «Дух Святой изливается в мир природный, осветляя его», – говорил он [1]. Под ожиданием религиозной новизны Н.А. Бердяев понимал религиозное преобразование жизни, поскольку православная церковь является благодатным единством любви и свободы, а не абсолютным авторитетом, как в католицизме.

Н.А. Бердяев, как человек творческий, видящий в свободном творчестве смысл существования, понимал, что православие предполагает и ожидает духовного преобразования человека. Православие, особенно в лице своих святых, являет благодатное просветление и преобразование, которые ненормативны. Их можно осуществить только через духовную свободу и духовное творчество. А эта духовная свобода предполагает, по Н.А. Бердяеву, не самоутверждение в индивидуализме, но является в



личности, сознающей себя в сверхличном духовном единстве с Богом. В этом и кроется загадка русской души, огромная духовная сила, объединяющая людей русского духовного мира. Поэтому соборность он понимает как внутреннее делание, внутреннее строение, а не внешнее. Духовное, дух Н.А. Бердяев понимал как творческую активность, восходящую к Богу и нисходящую в мир, вносящую в него небывалое, новое. Как и Гераклит, он уподоблял дух огню. Эта сторона православия наиболее близка философу, на этой основе формируется его теодицея.

Бог, полагал Н.А. Бердяев, оставляет зло как сферу свободного действия человека, его духовной работы; мир не завершён Богом. Существование зла есть своего рода доказательство бытия Божия. Для борьбы со злом Бог ищет поддержки в человеке. Православие же открывает путь духовной свободы и творчества. Ибо: «Для Православия характерна свобода. Эта внутренняя свобода может не замечаться извне, но она повсюду разлита» [1].

Творение мира не закончено, полагал русский философ, оно продолжается в человеке и через человека. «Религиозное творчество нужно не человеку для цели его спасения, а Богу для завершения дела Творения в свободе и любви» [4, с. 181]. Как и Ф.М. Достоевский, он видел спасение человеческой души в её религиозном просветлении и преображении, а не в судебном оправдании.

Н.А. Бердяев утверждает: «Христианство не может быть изолированно от мира, и оно продолжает в нем движение, не отделяясь и оставаясь в мире, должно быть победителем мира, а не быть побежденным» [1]. Философ надеется, что православие выйдет из замкнутости и изолированности и актуализирует свои сокровенные духовные богатства. Он огромные надежды возлагает на осуществление в мире русской православной идеи. В одной из последних своих книг Н.А. Бердяев пишет: «Русская идея в чистом ее виде есть идея осуществления правды, братства людей и народов. Она наследует идею, заложенную у пророков, в вечной истине христианства, у некоторых учителей Церкви, особенно восточных, в исканиях правды русским народом» [7, с. 483].

Подводя итог, можно сделать вывод, что понимание человека как свободного творческого существа составляет мировоззренческий стержень философии Н.А. Бердяева, а православие, с точки зрения мыслителя, открывает путь духовной свободы и творческого духовного преображения мира. Русская православная идея, согласно Н.А. Бердяеву есть то, чему ещё предстоит осуществиться в истории.



Литература

1. Николай Бердяев. Истина Православия // Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата», Париж; № 11, 1952. С. 4-11. – URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/istina.txt> (дата обращения: 10.10.2016).

2. Николай Бердяев и православная традиция. Из книги Оливье Клемана «Русский философ во Франции» // КИФА №15(137) ноябрь, 2011. – URL: <http://gazetakifa.ru/content/view/4322/19/> (дата обращения: 10.10.2016).

3. Н.А. Бердяев. Новое христианство (Д. С. Мережковский) // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев; сост. и вступ. ст. В.Н. Калюжного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 521-545.

4. Н.А. Бердяев. Основы религиозной философии // Вестник РХД, № 192, I-2007. С. 169-194.

5. Н.А. Бердяев. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев; сост., предисловие, подготовка текстов, комментарии и указатель имен А.В. Вадимова. М.: Книга, 1991. 448 с.

6. Н.А. Бердяев. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев; сост. и вступ. ст. В.Н. Калюжного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 501-520.

7. Н.А. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев; сост. и вступ. ст. В.Н. Калюжного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 341-498.

8. Прот. Александр Мень. Русская религиозная философия. Лекции. М.: Храм святых бессеребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2003. 280 с.

9. В.Н. Порус. Вступительная статья. О современных исследованиях творчества Н. Бердяева // Николай Александрович Бердяев / под ред. В. Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 5-12.

Cheker N.V., Chugunov E.V. MEANINGS AND VALUES OF THE RUSSIAN CIVILIZATION IN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF N.A. BERDYAEV

In the article features of interpretation of the Russian orthodox idea by N.A. Berdyayev are considered. It is shown that the understanding of the person as free creative being makes a world outlook core of philosophy of N.A. Berdyayev, and Orthodoxy, from the point of view of the thinker, opens a way of spiritual freedom and creative spiritual transformation of the world.

Key words: *Orthodoxy, creativity, Russian idea, spiritual freedom.*

Чекер Наталья Валерьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Луганского национального аграрного университета (г. Луганск).

Чугунов Евгений Васильевич – старший преподаватель кафедры философии Луганского национального аграрного университета (г. Луганск).

Кравцов Д.Н., Лебедь В.Н., Чилигин В.В.


НАЦИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ РОССИИ: ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ СРЕЗ

В статье раскрыта сущность понятия «национальная безопасность», вопрос обеспечения которой особенно актуализировался в условиях мирового финансово-экономического кризиса, деконструкции современного миропорядка, в котором Россия и Русский мир борются за своё цивилизационное существование, роль решающего «полюса силы» планетарного мультиполярного политического пространства. Авторами определены факторы национальной безопасности современной России, осуществлен её поэтапный стереоскопический анализ.

Ключевые слова: национальная безопасность, мультиполярный мир, безопасность России.

Постановка проблемы. Самостоятельное существование нации в той или иной государственной форме, национальное развитие и достойное место на мировой политической арене все больше и больше зависят и будут зависеть от того, в какой степени будет гарантирована национальная безопасность государства. Вопрос национальной безопасности государства является достаточно актуальным на сегодняшний день, ведь именно национальная безопасность является одним из основных факторов существования государства как самостоятельного, сильного и независимого публично-правового образования, способного отстаивать и защищать свои суверенитет и конституционный строй. Ввиду этого в работе представлен анализ философско-политологических и социологических аспектов национальной безопасности современного государства (на примере России), факторов, которые прямо и опосредованно на неё влияют: экономические, внешнеэкономические, внешнеполитические, социально-политические и др. Рассмотрены методы минимизации угроз национальной безопасности России, пути преодоления их негативных последствий при воздействии на государство как систему.

Анализ последних исследований и публикаций. Исследованием сферы национальной безопасности сегодня занимаются многие видные представители социогуманитарного знания. Существенный вклад в теорию




и практику обеспечения национальной безопасности осуществили ведущие западные и российские ученые. Важную роль в теоретическом исследовании этой проблематики играет работа известного российского политика и дипломата, вице-преьера Д.О. Рогозина «Проблемы национальной безопасности России на рубеже XXI века» (диссертация на соискание степени доктора философских наук). В данном научном труде впервые в России комплексно и всесторонне раскрывается сущность и содержание национальной безопасности России и ее системных элементов. Автором разработан научный подход к изучению национальной безопасности и элементов, что позволяет методологически унифицировано подойти к изучению феномена национальной безопасности. Значительный вклад в развитие системы обеспечения национальной безопасности России внесли такие учёные, как О. Белов, О. Бодрук, В. Вишняков, В. Гейц, С. Горбулин, С. Гунич, О. Данильян, А. Качинский, Г. Киссинджер, О. Литвиненко, В. Мунтиян, Б. Парахонский, С. Пирожков, Д. Прейгер, А. Рогов, А. Сухоруков и др. В то же время вопреки большому количеству публикаций, посвящённых тематике национальной безопасности, сохраняется много нерешенных проблем её теории и практике. Помимо этого, ситуацию усложняет отсутствие системности понятийного аппарата в этой сфере, а также обоснованных предложений по поводу внедрения современных методов и моделей управления национальной безопасностью России. Все это и обусловило актуальность избрания нами этой темы исследования.

Цель исследования. Рассмотреть национальную безопасность современной России как комплексный социально-политический институт, философски осмыслить проблемы национальной и международной безопасности в условиях глобализации.

Основная часть. В философско-социологическом и политико-правовом смысле концепция национальной безопасности России – система взглядов на направления, средства и способы обеспечения безопасности личности, общества и государства от внешних и внутренних угроз во всех сферах жизнедеятельности. Она содержит методологическую основу формирования системы обеспечения национальной безопасности России и предназначена для использования при планировании и осуществлении деятельности государственных органов обеспечения национальной безопасности [1].

Национальная безопасность – это состояние защищённости жизненно важных интересов личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз. Угроза национальной безопасности – совокупность условий и факторов, создающих прямую или косвенную возможность нанесения



ущерба национальным интересам [2], т.е. действия, явления и процессы (или их совокупность), которые препятствуют реализации жизненно важных интересов личности, общества и государства. С целью минимизации и нейтрализации угроз государство осуществляет всесторонние меры по обеспечению национальной безопасности России.

В современной российской правовой системе под обеспечением национальной безопасности понимают реализацию органами государственной власти и органами местного самоуправления во взаимодействии с институтами гражданского общества политических, военных, организационных, социально-экономических, информационных, правовых и иных мер, направленных на противодействие угрозам национальной безопасности и удовлетворение национальных интересов [2].

К сегментам системы безопасности России относятся: 1) политическая, 2) экономическая, 3) военная, 4) экологическая, 5) информационная, 6) гуманитарная, 7) духовно-религиозная, 8) идеологическая безопасность и др. [3, с. 74].


Причем структурно, рассматривая каждый сегмент безопасности России, целесообразно в качестве концептов системы рассматривать: 1) жизненно важные интересы личности, социума и государства; 2) факторы, создающие угрозу России в определённом сегменте национальной безопасности; 3) приоритетные направления обеспечения национальной безопасности России в конкретной сфере [4, с. 68].

Под системой обеспечения национальной безопасности необходимо понимать совокупность субъектов обеспечения национальной безопасности, объединённых целями и задачами по защите жизненно важных интересов личности, общества и государства, которые осуществляют согласованную деятельность в рамках законодательства о безопасности государства [5, с. 31]. Субъектами системы обеспечения национальной безопасности государства являются государственные органы, организации, общественные объединения, а также граждане.

Основными требованиями, которые западные теоретики предъявляют к современным системам обеспечения национальной безопасности, являются:

– способность системы к своевременному реагированию на изменения внешней и внутренней обстановки и самоусовершенствованию по мере накопления информации об угрозах и опыта их предотвращения и нейтрализации;

– полнота и достоверность (контр) разведывательной информации о реальных и потенциальных внутренних и внешних угрозах, способность создания организационных механизмов обеспечения национальной безопасности, наличие сил и средств обеспечения безопасности;



– способность выполнения системой поставленных задач в условиях неполной, противоречивой и нерегулярно поступающей оперативной информации об угрозах;

– централизация управления системой обеспечения национальной безопасности с сохранением самостоятельности ее отдельных элементов;

– оперативность разработки и принятия решений, их адекватность угрозам национальной безопасности;

– способность эффективного использования сил и средств системы обеспечения национальной безопасности и координации активности всех ее элементов.

К функциям системы обеспечения национальной безопасности, по мнению Д.О. Рогозина, относятся [3, с. 226]:

– анализ и оценка текущего состояния национальной безопасности;

– определение приоритетных направлений укрепления национальной безопасности в основных сферах жизнедеятельности личности, общества и государства;

– разработка и осуществление оперативных и долгосрочных мер по предотвращению, выявлению и прогнозированию внутренних и внешних угроз, а также реализация мер по их нейтрализации или локализации;


– поддержка сил и средств системы обеспечения национальной безопасности в постоянной готовности к выполнению поставленных перед ними задач, разработка и осуществление мер их эффективного взаимодействия и использования в сложной обстановке (в т.ч. в чрезвычайных ситуациях);

– контроль деятельности государственных органов, организаций, в т.ч. общественных объединений, а также граждан, имеющих отношение к сфере обеспечения национальной безопасности;

– информирование лиц, занимающих государственные должности Российской Федерации, по вопросам обеспечения национальной безопасности, защиты конституционного строя и борьбы с терроризмом.

Роль государства в области обеспечения национальной безопасности должна сводиться не к контролю, а в большей степени к организации деятельности, разработке механизмов взаимодействия ветвей государственной власти, привлечению граждан в процесс обеспечения национальной безопасности.

Следует отметить, что характерной особенностью системы национальной безопасности России является то, что фактически она представляет не столько концепцию национальной безопасности, сколько концепцию государственной безопасности, то есть концепцию безопасности России. Это необходимо для понимания источников




формирования, как угроз безопасности, так и приоритетных направлений её обеспечения, органов участвующих в ней.

Общественное участие в обеспечении национальной безопасности фактически только декларируется, ни одного реального правового механизма осуществления этого участия со стороны обычных граждан или социальных институтов гражданского общества не предусмотрено. Именно это даёт возможность сделать вывод, что в методологическом плане в РФ отсутствует система национальной безопасности в действительном понимании этого слова.

Государственные органы, входящие в систему обеспечения национальной безопасности, в рамках своей компетенции организывают реагирование на вызовы и угрозы национальной безопасности, что допускает: сбор, обработку и анализ информации о ситуации, прогнозирование ее развития и возможных негативных последствий; разработку предложений по усовершенствованию оперативного реагирования на угрозы национальной безопасности [5, с. 66]. В случае возрастания опасности, формирования и обострения угроз национальной безопасности производятся, принимаются и реализуются соответствующие управленческие решения, включая меры оперативного, среднесрочного и долгосрочного характера. Для обеспечения национальной безопасности необходимы развитие всестороннего и взаимовыгодного сотрудничества с другими государствами, сохранение и укрепление существующих систем международной и региональной безопасности [6, с. 183].

Обеспечение национальной безопасности – одна из самых важных проблем современности. Система международных отношений сложившаяся во время холодной войны, ушла в прошлое и на ее месте формируется новая геополитическая мультиполярная реальность, которая актуализирует внимание к национальной безопасности как науке. Национальная безопасность как наука – это система взглядов, представлений, идей о безопасности личности, общества и государства, а также наука о выявлении и снятии угроз национальной безопасности [7, с. 92].

Социально-политические трансформации понятий «национальная безопасность», «международная безопасность», самой сущности явлений, стоящими за этими понятиями в конце XX века – это общепризнанный факт, как для наук изучающих философию международных отношений и права, так и для самой международной практики обеспечения общепланетарной безопасности. Независимо от теоретических и идеологических разногласий, современные философы и политологи говорят о диверсификации угроз международной безопасности,




возникновении принципиально новых угроз, которые не подпадают не под одно из ранее принятых определений. Появились новые аспекты межгосударственной безопасности: информационная агрессия, а также информационная война, финансовая интервенция и много других, признанных и непризнанных на международном уровне угроз, способных фундаментально нарушить внутреннюю жизнь государства, вплоть до потери государством суверенитета.

Сегодня в мире прослеживаются тенденции к расширению временных и географических границ национальной безопасности. Мир вступил в стадию кардинальных экономических, общественных, военно-политических и других изменений, которые характеризуются сложной предсказуемостью, интенсивностью и динамичностью. Интересы большинства человечества нарушены процессами глобализации, которые создают новую объективную реальность и много в чем влияют на мировой прогресс [7, с. 92]. Вместе с этим его неоднозначный характер и последствия порождают множественные попытки формирования и навязывания идеологии глобализма, способной подменить или изуродовать традиционные духовно-нравственные ценности народов.

Продолжающийся переход от однополярного к многополярному мировому устройству, активное формирование и становление новых центров силы обостряют соперничество государств и конкуренцию моделей будущего развития. Стремление ряда стран использовать силовые методы, давление, экономические и ресурсные преимущества для продвижения своих интересов, двойные стандарты в трактовке демократических норм и принципов остается источником напряженности. Вследствие низкой эффективности существующих систем безопасности появляются тенденция к глобальной нестабильности. Увеличение степени открытости экономик, свободы перемещения товаров, капитала и трудовых ресурсов, межличностного взаимодействия размывают грань между внутренними и внешними политическими, экономическими, информационными процессами. На смену традиционным системам межгосударственных сдерживаний и противовесов приходят надгосударственные и транснациональные регуляторы мировых отношений и экономики. Возрастает понимание значимости институтов и механизмов партнерства на всех уровнях международной жизни [7, с. 58].

Мировая экономика активно трансформируется и характеризуется повышением неустойчивости, переходом к новому технологическому устройству, становление и рост которого будут определять экономическую динамику в ближайшие десятилетия. В глобальном масштабе происходит передел рынков, перераспределение финансовых потоков и продуктивных




сил, обострение конкуренции. Оформляются контуры новых центров экономического лидерства. Развиваются региональные интеграционные публично-правовые международные образования. Технологическая революция становится источником принципиально новых угроз, которые открывают новые возможности негативного влияния на личность, общество и государство.

Актуализировались глобальные проблемы человечества, в том числе дефицит продовольственных и природных ресурсов, климатические изменения и антропогенное влияние на окружающую среду, наркотрафик, торговля людьми, незаконная миграция. Трансконтинентальные и трансграничные миграционные потоки увеличивают возможность расширения эпидемий, которые вызваны новыми искусственно создаваемыми вирусами. Проявляется напряженность между странами поставщиками, транзитёрами и потребителями ресурсов.

Человеческий потенциал стал важнейшим фактором социально-экономического развития. Глобальные демографические тенденции, прежде всего старение населения в развитых государствах на почве увеличения населения во многих развивающихся странах, усиление миграционных потоков, все активнее и активнее влияют на политическую и экономическую ситуацию, этнокультурный ландшафт стран и регионов мира.

Нарастает потенциал конфликтности, связанный с увеличением разрыва между богатыми и бедными странами, политическим и религиозным экстремизмом, агрессивным национализмом и сепаратизмом, сохранением территориальных претензий, усилением религиозной нетерпимости и ксенофобии, высоким уровнем террористической активности и транснациональной организованной преступности, распространением оружия массового поражения и неконтролируемым распространением материалов и технологий, которые могут быть использованы для изготовления такого оружия. Наблюдается очевидная тенденция к возрастанию уязвимости всех членов международного сообщества перед лицом различных вызовов и угроз, спектр и острота которых эволюционирует, видоизменяется и приобретает трансграничный характер. В таких условиях для государств жизненно необходимо сохранять баланс интересов между обществом, личностью и властью с целью предотвращения разногласий которые могут возникнуть в обществе. Одним из условий его сохранения является эффективное регулирование экономики и результативное управление экономической безопасностью государства.

Экономика как основа любого государства и его общественно-




политической системы определяет уровень жизни населения, национальную безопасность и обороноспособность страны. Одной из наиболее важных составляющих национальной безопасности является экономическая безопасность, которая затрагивает практически все стороны жизни государства и общества. Её обеспечение является неотъемлемой функцией государства в области регулирования экономики, которая заключена в создании условий её развития, интеграции в международные сообщества, создании механизмов защиты собственных экономических интересов [6, с. 518]. В свою очередь экономическая безопасность разделяется на энергетическую, продовольственную, финансовую. Все эти сегменты национальной безопасности тесно взаимосвязаны и зависят друг от друга.

Экономическая безопасность является основополагающей частью национальной безопасности. Это обусловлено важностью и первоочередным значением удовлетворения потребностей людей, субъектов хозяйственной деятельности, общественных групп в процессе функционирования и развития, как экономики отдельного государства, так и экономики мирового хозяйства. Понятие «экономическая безопасность государства» охватывает все секторы экономики. В условиях глобализации мировой экономики каждая страна вынуждена гарантировать собственную экономическую безопасность. Этого особенно сложно достигнуть небольшим государствам, которые не имеют достаточного количества природно-сырьевых ресурсов, необходимых для развития и устойчивого положения на мировой арене. К таким государствам принадлежат многие страны постсоветского пространства (Прибалтика, Беларусь, Украина и др.).

Информационная сфера превращается в системообразующий фактор жизни людей, обществ и государств. Усиливается роль и влияние средств массовой информации и глобальных коммуникативных механизмов на экономическую, политическую и социальную ситуацию. Информационные технологии нашли широкое применение в управлении самыми важными объектами жизнеобеспечения, которые становятся более уязвимыми перед случайными и умышленными деструктивными влияниями. Происходит эволюция информационного противоборства как новой самостоятельной стратегической формы глобальной конкуренции. Расширяется практика целенаправленного информационного давления, которая наносит существенный вред национальным интересам государств.

В условиях открытой информационной войны России и Запада особую важность приобретает обеспечение информационной и идеологической безопасности страны. Под информационной безопасностью, по мнению В.А. Галатенко, следует понимать «защищенность информации и




поддерживающей инфраструктуры от случайных или преднамеренных воздействий естественного или искусственного характера, чреватых нанесением ущерба владельцам или пользователям информации и поддерживающей инфраструктурой», а под идеологической безопасностью – «защищенность общества и личности от преднамеренного или непреднамеренного информационного воздействия, имеющего результатом нарушение прав и свобод человека и гражданина в области создания, потребления и распространения информации, пользования информационной инфраструктурой и ресурсами, противоречащего нравственным и этическим нормам, оказывающих деструктивное воздействие на общество, личность, имеющих негласный (вечувственный, неосозанный) характер, внедряющих в общественное сознание антисоциальные установки» [9, с. 39].

В теории безопасности под обеспечением идеологической безопасности государства необходимо понимать систему мер, которые предпринимает государство в области идеологии, содержательно направленной на сохранение национальной идентичности народа, традиционных духовно-нравственных ценностей, исторической религиозной и культурной общности, нормальной жизнедеятельности социальных институтов. Речь идет о формировании философско-политической одухотворённой культуры народа государства, направленной на мобилизацию каждого члена социума с целью противодействия деструктивным силам, которые стремятся дестабилизировать обстановку в государстве. В данном контексте ядром формирования нации становится патриотизм, что довольно точно и афористично сформулировал президент России В.В. Путин, выступая на встрече «Клуба лидеров»: «У нас нет никакой и не может быть никакой другой объединяющей идеи, кроме патриотизма» [10].

Выводы. Безопасность является результатом определенной осознанной социальной деятельности по гарантированию безопасности личности, семьи, общества, государства. Воплощение национальной безопасности в жизнь заключается в реализации национальных интересов, которые отображают фундаментальные ценности и стремления любого народа, его потребности в достойных условиях жизнедеятельности, а также цивилизованные пути их создания и способы удовлетворения, то есть выступают как реализация природного права народа на самостоятельное существование и участие его в мировой цивилизации.

Система обеспечения национальной безопасности – это совокупность методов, обеспечивающих стабильную ситуацию в государстве. Она системно объединяет: выделение наиболее важных национальных интересов; выявление угроз препятствующих реализации национальных интересов;



систему противодействия реально существующим и возникающим угрозам национальной безопасности; механизм влияния всех субъектов национальной безопасности, который обеспечивает реализацию защитных средств.

Эффективность обеспечения национальной безопасности достигается способностью системы обеспечения национальной безопасности своевременно выявлять изменения во внутренней и внешней обстановке, которые формируют вызовы и угрозы национальной безопасности, прогнозировать и минимизировать последствия кризисных ситуаций.

В современных условиях для обеспечения национальной безопасности Россия необходимо комплексно обеспечить экономическую, политическую, научно-техническую, социальную, демографическую, информационную, военную, экологическую, духовно-нравственную и, с нашей точки зрения, прежде всего, идеологическую безопасность страны. Именно последней в указанном ряду отведена роль основополагающего базисного состояния нации. Идеологическая безопасность Российской Федерации – это единый объединяющий патриотов «меч духовный», рукоять которого в руках миллионов граждан России стремящихся созидать свою страну сильной и свободной, ведь, как писала философ Ханна Арендт, «любая развитая идеология создается, поддерживается и совершенствуется как политическое оружие (!), а не теоретическая доктрина» [11]. И это оружие должно защищать тех, в чьих руках оно борется за истину и веру.

Литература

1. Указ Президента РФ от 17.12.1997 N 1300 «Об утверждении Концепции национальной безопасности Российской Федерации» // Собрание законодательства Российской Федерации от 29.12.1997, N 52, ст. 5909.
2. Указ Президента РФ от 31.12. 2015 г. N 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации»// Собрание законодательства Российской Федерации от 4.01.2016, N 1 (часть II), ст. 212.
3. Рогозин Дмитрий Олегович. Проблемы национальной безопасности России на рубеже XXI века : Дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.10 – Москва, 1998. – 327 с.
4. Общая теория национальной безопасности / Под общ. ред. А.А. Прохожева. – М.: Издательство РАГС, 2005. – 344 с.
5. Основы национальной безопасности / Под общ. ред. М.Ф. Гацко. – Ногинск.: Издание Ногинского филиала РАНХиГС, 2014. – 130 с.
6. Возжеников А.В. Национальная безопасность: теория, политика, стратегия / А.В. Возжеников. – М.: НПО «Модуль», 2000. – 240 с..
7. Архитектура евроатлантической безопасности / Под общей редакцией И.Ю. Юргенса, А.А. Дынкина, В.Г. Барановского. – М.: Экон-Информ, 2009. – 124 с.
8. Экономическая безопасность России: Общий курс: Учебник / Под ред. В.К. Сенчагова. – М.: Дело, 2005. – 896 с.

9. Галатенко В.А. Информационная безопасность // Открытые системы. 1996. – N 1 (15). – С. 38-43.

10. Путин: патриотизм – «это и есть национальная идея» : [Электронный ресурс] – URL: <http://tass.ru/politika/2636647>.

11. Арендт Ханна. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова. Послесл. Ю.Н. Давыдова. Под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. – М.: ЦентрКом, 1996. – 672 с.

Kravtsov D.N., Lebed V.N., Chiligin V.V. NATIONAL SECURITY RUSSIA: PHILOSOPHICAL-POLITICAL SCIENCE AND SOCIOLOGICAL SHEAR

The article reveals the essence of the concept of «national security», the issue which has become particularly topical in conditions of the global financial and economic crisis. The authors identified the factors of national security of modern Russia, conducted by its elementwise stereoscopic analysis.

Key words: national security, the multi-polar world, the security of Russia.

Кравцов Дмитрий Николаевич – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета им В.Даля (г. Луганск).

Лебедь Виктор Николаевич – кандидат экономических наук, доцент кафедры организации и управления Белгородского государственного аграрного университета им. В. Горина (Белгород, Россия).

Чилигин Виталий Валерьевич – магистрант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета им В.Даля (г. Луганск).

УДК 811. 161. 2'282. 2


Шкуран О.В.

ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ СВЯЩЕННЫХ ПОНЯТИЙ В РУССКОЯЗЫЧНЫХ МЕДИАРЕСУРСАХ

В статье представлены священные понятия Библия, библеизм Не хлебом единым жив человек, первичная семантика которых не соответствует контексту современных массмедиа ресурсов. Такая семантическая деформация способствует разрушению культурных ценностей и искажает Евангельское миропонимание носителей русского языка, что приводит к десакрализации священных понятий.

Ключевые слова: Библия, библеизм, сакральный, десакрализация, массмедийные ресурсы, коннотация, нравственно-религиозное понятие, аксиологические аномалии языка.

Каждый современный цивилизованный человек проявляет интерес к созданию уютного жилища для удобного проведения спокойных и тихих




вечеров. Кроме этого, ему приятно создавать и носить особенные вещи – одежду, обувь, сумки, украшения. Главное – быть красивым и очень заметным в толпе людей. Все это понятно, когда речь идет о материальных потребностях. Но как только возникают духовно-телесные или духовно-душевные проблемы, современный человек вспоминает о своем внутреннем «я» и о его «плачевном» состоянии. Почему только в тяжелые и неприятные моменты мы начинаем об этом задумываться. А ведь этому внутреннему «я» тоже нужна чистота и уют, радость и любовь. Поэтому в самый раз говорить о сакральном словоупотреблении родного языка как главной составляющей культурного кода нации.

Слово **язык** в древности имело значение «народ». У А.С. Пушкина, например, находим: «Слух обо мне пройдет по всей Руси великой, // И назовет меня всяк сущий в ней **язык**, // И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой // Тунгуз, и друг степей калмык» [15, с. 2].

На многих славянских языках, а именно: белорусском – *язык*; болгарском – *език*; боснийском – *jezik*; македонском – *јазик*; польском – *język*; русском – *язык*, сербском – *jezik*; словацком – *jazyk*; словенском – *jezik*; хорватском – *jezik*; чешском – *jazyk*), слово *язык* состоит из трех составных *я есмь зык*, то есть *я есть орудие голоса* – инструмент для воспроизводства звука. Таким образом, язык дан народу для того, чтобы говорить. Еще великий Владимир Даль писал: «С языком, с человеческими словами, с речью безнаказанно шутить нельзя. Словесная речь человека – это видимая, осязаемая связь, союзное звено между телом и духом» [8, с. 5]. Президент Российской академии Наук адмирал А.С. Шишков писал: «Вся осторожность должна состоять в том, чтобы знать свой язык и уметь согласно с разумом и свойствами его извлекать сии ветви» [17, с. 131]. Поэтому современный русский язык переживает процесс обесценивания и профанности многих древних священных понятий и символов.

Постановка проблемы. Очевидно, что сам термин «сакрализация» имеет латинское происхождение (от лат. *sacralis*) и является родовым понятием к слову «священный». Проблема «десакрализации» языка начала волновать ученых лингвистов, богословов, переводчиков не так давно (А.В. Муравьев «Сакрализация языка как проблема церковной истории» (1996), В.В. Сайгин «Десакрализация концепта «грех» в русском языке» (2014), Е.Р. Добрушина «Развитие корпуса церковнославянского языка (2011, 2014), Т.Е. Владимирова «Русское языковое сознание в эпоху Интернет-коммуникации»; «Языковое сознание и духовный потенциал слова»; «Экология сознания и кризис ценностных ориентаций: размышления православного филолога» (2014) и др.). Термин употребляется как в философском понимании, так и лингвистическом.




Интересным, на наш взгляд, является исследование В.И. Ильченко «Феномен сакрального в историко-культурном пространстве» (2002), где ученый пишет: «Сакральное – это сильное эмоциональное и волевое напряжение: потенция, разряжающаяся в действие, поступок, деятельность, творчество» [6, с. 43]; совместная монография кафедры мировой философии и теологии В.Д. Исаева, В.И. Ильченко, В.П. Шулико «Духовное возрождение личности в современном социуме Украины» (2006), где искатели сакрального в пространстве цивилизации пишут: «Жизнь – это особый пылесос. Движение человека в пространстве цивилизации и культуры – это движение пылесоса, который не смешивает пыль в беспорядке. Мы вбираем жизнь, ощущая гамму переживаний» [14, с. 39]. О непрекращающихся цивилизационных битвах в своей монографии пишет проф. В.Д. Исаев: «В цивилизации воистину Бога нет, и поэтому все можно. Нравственный релятивизм очень нужен цивилизации, поскольку она изо всех своих пор источает зло и ненависть. Цивилизационное поле – поле постоянных битв. Конечно, внутри цивилизации возникают все новые и новые механизмы, которые направлены на то, чтобы обуздать агрессивность, имманентно присущую цивилизации. Не тут-то было! Эти механизмы рано или поздно, по правилам обращения результатов, превращаются в свою противоположность» [13, с. 61].

Поскольку постижение сакрального требует огромной внутренней работы и умения подняться над суетностью своих действий и слов, невыносимо сложно человеку сопротивляться всему профанному и уничтожению родного слова. Таким образом, непрекращающийся процесс десакрализации священных понятий способствует повышенному интересу к переосмыслению христианских ценностей.

В философском словаре дается определение понятия *десакрализация* – это 1) «обесценивание священных образцов, религиозных представлений, мировоззренческих установок»; 2) обозначение сферы явлений, предметов, людей, относящихся к божественному, религиозному, связанных с ними, в отличие от светского, мирского, профанного [5, с. 124].

Целью нашего исследования является изучение процесса десакрализации священного понятия *Библия*, библеизма «Не хлебом единым жив человек» в массмедийных ресурсах.

Начнем, пожалуй, с самого слова *Библия*; название греческого происхождения. В переводе это слово обозначает множественное число, образованное от слова «библос», что в свою очередь переводится как слово «книга». Артикль «та» указывает, на то что эти книги имеют определенное религиозное направление и посвящены Божественному Откровению. Это целый свод трудов Старого и Нового Заветов, состоит из 77 книг, около 1500



тысячи лет эти произведения переводились более чем сорока различными авторами. Библией христиане называют собрание книг, составляющих Святое Писание, то есть совокупность культовых, религиозно-философских книг. Эти книги христианской церковью признаны богодухновенными, так как написаны Святыми Отцами под воздействием и при помощи Духа Божьего. Как свидетельствуют Святые Апостолы, вдохновителем при написании и составлении Библии являлся Сам Господь Бог. «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр. 1, 21). «Всё Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3,16) [4, с. 237].

Основная часть. Как же в медиаресурсах представлены названия светских книг, первой частью которых является сакральное слово Библия: «Библия для «чайника» Александра Стрюкова (2013) («чайник» – человек, который является любителем в каком-то абсолютно новом для себя деле; соответственно он мало что понимает и в среде профессионалов довольно часто вызывает усмешки) – перевод текста в стихотворной форме на обывательском уровне, напр.:


...Но бог сказал, не пощажу

Я слово данное держу

Так что на землю отвали

И о пощаде не моли... [1, с. 23]

«Библия домашнего компьютера» (2006) Валерия Белунцова; «Новейшая библия пользователя компьютера» Алекса Экслера (2008) – самоучитель работы на домашнем компьютере. В книгах освещается самый широкий спектр возможностей домашнего компьютера: решение офисных задач, использование Интернета, все современные мультимедийные возможности и многое другое [1, с. 4]; «книга написана в легкой манере, представлены сложные для понимания сведения в игровой форме, местами – даже шуточной»; «Библия бармена. Все о напитках» Федора Евсеевского (2004) – в книге найдется масса интересного об истории возникновения известных алкогольных напитков, предложено 600 рецептов популярных коктейлей, много нового о культуре питья, о домашнем баре и мн. др. [9, с. 2]; «Библия хакера» Максима Левина (2006) – в книге подробно освещены технология передачи данных, взлом протоколов Enternet, секреты безопасности и др.[9, с. 2]; «Библия Delphi» М.Фленова – лучшее пособие о языке программирования Delphi для начинающего программиста и др.; «Библия велобайкера. Полное иллюстрированное руководство по ремонту велосипеда» (2010) – книга о ремонте тормозов, цепи, трещотки, колес, шатунов и др.



А вот на форуме «Задолбали!» недовольные пользователи рассказывают курьезные случаи, среди которых описан пользователем один из них: «Небольшой книжный магазинчик в торговом центре. За прилавком – миловидная кукольная мордашка девочки-продавца. Она скушает, посетителей нет. Заходит мужчина в возрасте.

– Девушка, подскажите, есть у вас в продаже Библия?

– Я не знаю... Что такое Библия? Погодите, я посмотрю в каталоге... Вот, «Библия вязания».

– Девушка, милая, вы не поняли. Мне бы обычную Библию, подарочное издание.

– Что вообще такое «библия»? Вот, я же нашла вам «Библию вязания», больше ничего нет в каталоге.

– Мне нужна просто Библия, ну как вы не понимаете! – теряет терпение мужичок.

– Откуда я знаю, что вам нужно?! – заводится девушка. – Вы спросили, я поискала, нашла только «Библию вязания».


Мужчина, чуть ли не сплёвывая, вылетает из магазина. Девушка, с недовольной мордочкой, обслуживая следующего покупателя, спрашивает:

– Девушка, ну вы же слышали! Вот что он хотел от меня, я не пойму?» [10, с. 3]

Рассмотрим один из широко употребляемых библеизмов (библеизм – это языковая единица, происхождение которой можно стабильно связать с библейскими текстами, независимо от её формальной структуры (слово – словосочетание – предложение) и семантического статуса, закодированная в языковой памяти данного народа и воспроизводимая в текстах данного языка» [2, с. 13]), который давно признан народным. «Не хлебом единым жив человек» взят из Ветхого Завета, но широкого употребления он достиг благодаря Новому Завету.

В Евангелии говорится о том, что Христос, после Крещения в реке Иордан, удалился в пустыню. Сорок дней Он ничего не ел. Во время этого периода строгого воздержания к Иисусу пришел сатана и сказал: «Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами». Христос отверг предложение искушителя, сказав ему в ответ: написано «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божьих».

Употребляя известный и широко распространенный в речи соотечественников библеизм «Не хлебом единым жив человек», мы напоминаем окружающим об уничижительном отношении к материальным потребностям. А чем живы современные люди? «Хлеб – всему голова!» – говорит народная поговорка. Действительно, еще с первобытных времен страх перед голодом, смертью диктует человеку потребность в еде, тепле,



свете... Но с развитием человеческой цивилизации возросла и расширилась иерархия наших желаний. Так что же может быть главнее, чем еда, вода и воздух в нашей жизни?

«Ни одна религия, ни одна философская система не ставит человека столь высоко, как это делает христианство. Согласно Замыслу человек должен стать своего рода связью между Творцом и творением, должен через себя передавать творческую энергию Создателя всему тварному миру» [11, с. 35]. Смысл существования человека, согласно православному учению, – достижение богоподобия, обожения, но поврежденность человеческой природы определяет и его ничтожество. Именно такое объяснение мы находим в оде «Бог» Г.Р. Державина:

«Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь – я раб – я червь – я бог!»

Поэт именует человека богом, вовсе не противопоставляя его, и тем более не приравнивая Создателю, ибо ставит его в полную зависимость от Бога Сущего.

Итак, человек обретает, кажется, все необходимые для него дары, чтобы иметь возможность осуществлять пророческое служение: «Верую, Господи! Помоги моему неверию» (Мк. 9, 24) – пишет на новом этапе своего творчества А.С. Пушкин, создавая в поэзии новую философию творчества – «синергию, что соединяет волю человека с Божественной благодатью» [15, с. 73].

Соединяя воедино первоначальную семантику изучаемого библеизма и пушкинские строки, приходим к идейному содержанию Замысла: наполненную «сердечной» деятельностью жизнь, духовным совершенствованием, личностным религиозным опытом.


Как же современные средства массовой информации, поглощая внеучебную, непрофессиональную деятельность «мирян» определяют семантику библеизма. Для примера возьмем форумы-обсуждения с рубриками:

«Не хлебом единым будет сыт человек, но всяким маслом на него намазанным».

Форум рассчитан на общение юных участников, которые в приоритете содержат потребительские желания, приносящие удовольствие от жизни.

«Не хлебом единым живет человек. Но жизни без хлеба не мыслит».

Участники форумов обсуждают кулинарные изысканные блюда, основой которых являются изделия из пшеничной, ржаной, кукурузной



муки. И не только. Форумы пестрят красочными фотографиями в процессе приготовления «чревугодных» шедевров, особенно во время постов.

«Не хлебом единым живётся мужчине. И булочки сдобной вкусить витаминны мечтает».

На этом форуме участниками являются мужчины-полигамисты, предпочитающие обсуждать насущные «интимные» желания и мечтания. Булочкой сдобной номинируют женщину со «свободными взглядами на интимную жизнь», не связывающую себя узами брака и не признающей моногамность женщины.

«Не хлебом единым жив человек, питание требуется и разуму».

Хочется ответить словами известного русского философа XX столетия И.А. Ильина: «Религиозно слепые и бескрылые поколения нашей эпохи возникли не сразу: человек ослепился закономерностью материи, стройностью рассудка и силой формальной воли; и отдал им центральное чувствилище своего духа, а душевная инерция и эволюция техники доделала остальное» [8, с. 47].


Встречаются трансформации и в названиях статей интернет-изданий, напр.: «Не хлебом единым, но и мацой (маца – пресный еврейский хлеб); Не хлебом единым жив человек – сочините гастрономические стихи и придайте мысли форму и голод Вам не страшен; Не хлебом единым жив человек. Нужно что-то выпить; Живы не хлебом единым – мыслим, а значит – живем; Не хлебом единым сыт человек; Не хлебом единым... Но, без закуси пить, не ахти!»

Таким образом, в средствах массой информации реализуется полная духовно-семантическая деформация библейского выражения: «Не хлебом единым жив человек», сопровождающаяся трансформацией.

«Вместе с Рабле и вслед за Вольтером европейское человечество высмеяло и просмеяло все свои святыни. Вместе с Байроном оно увлеклось демонизмом. Вместе с Ницше оно выговорило свой нигилизм и свое антихристианство. Этим был окончательно подготовлен религиозный кризис нашей и следующей за нами эпохой» [6, с. 47].

Но есть и жизнеутверждающие и правильно определяющие фразеологические трансформации на поэтических форумах, напр.: «Не хлебом единым ты жив, человек, – Ты жив, человек, и любовью (Л.Филатов); Не хлебом единым, все жив человек. Но манной небесной и Духом Священным! (И.Малиновская); ...чтоб не хлебом единым – не хлебом! – а надежды спасённым крестом!» (Ф. Цаголова) и др.

Таким образом, возникают **следующие выводы** как положительного, так и отрицательного характера. Язык – это живой организм, в котором многие слова приобретают новое коннотативное




значение; маркетологи и специалисты по рекламе считают, что около восьмидесяти процентов читателей уделяют внимание только заголовкам. Чтобы заинтриговать и заинтересовать читателя, заголовок необходимо сделать максимально ярким и запоминающимся. В таком качестве часто используются трансформированные фразеологические обороты, к ним публицисты прибегают с целью создания крупнейшего эмоционального эффекта. Но есть и другие: устойчивые эмоционально-восприимчивы на генетическом уровне выражения-библеизмы или сакральные понятия легче воспринимаются потомками некогда «верующих» прародителей и быстрее откладываются на подсознательном уровне – и делают свое дело потребительского отношения к жизни, культ денег и др. Отрицательного больше: идет обесценивание священного понятия и это не способствует популяризации этимологии слова; происходит стилистическое снижение слова *Библия*, изначально выражающее высоко духовное и религиозно-нравственное понятия. В современной русской речевой практике слово *Библия* приобретает пейоративную (отрицательную), ироничную, шутливую окраску, что является не позволительным для нравственной нормы поведения в обществе.

Нами был проведен психолингвистический эксперимент среди учеников 11 классов Луганской Народной Республики (Алчевск, Антрацит, Краснодон, Красный Луч, Луганск, Молодогвардейск, Новосветловка, Перевальск, Стаханов и др.). В нем приняло участие 48 человек. На вопрос, как они понимают выражение «Не хлебом единым жив человек», были представлены такие ответы-семантические трансформации 70 % опрошенных:

1. Иметь много возможностей, всего разного и интересного;
2. Человек некоторое время способен прожить без пищи;
3. Нам для жизни необходимо не только счастье;
4. Нужны не только материальные блага;
5. Не только хлеб дает людям жизнь;
6. Нужно в жизни уметь многое, а не только быть иждивенцем;
7. Для жизни нужна не только пища;
8. Еда – не главное в жизни;
9. Человеку нужны эмоции;
10. Для выживания в обществе, кроме пищи, нужно образование, поддержка родных и близких;
11. У человека потребности постоянно растут;
12. Человек стремится к большему.

Из респондентов 12 % дали близкий к Евангельскому пониманию ответ – человек жив не только материальным, но и духовным; 18% – не



могли ответить на поставленный вопрос. Поэтому данный психолингвистический эксперимент показал, что участники эксперимента-выпускники школ не имеют правильного сформировавшегося представления о библеизмах. Поэтому процесс десакрализации во всех сферах жизни, в частности, в медиаресурсах, активно разрушает первичное Евангельское понимание исследуемых понятий и способствует тенденциям, которые выражаются в двух следующих явлениях:

1. Расширение сочетаемости слов и словосочетаний за счет осмысления в терминах «Библия», «библеизм» таких областей действительности, где раньше эти понятия было неприменимы.

2. Другим важным направлением в эволюции концептуального содержания понятий являются «аксиологические аномалии» или «аномалии системы ценностей в «языке ценностей» [9, с. 239-259].

Литература

1. Аватара А. Библия для чайников / А. Аватара. – Самиздат, 2015. – 1 том. – 234 с. : [Электронный ресурс] – URL: http://samlib.ru/a/aleksandr_strjukow/biblijadljachajnikow1-jtom.shtml

2. Балакова Д. Наследие Библии во фразеологии / Д. Балакова, В. Ковачова, В. Мокиенко. – Грайсфальд : Грайсфальдский университет, 2013. – 310 с.

3. Библия онлайн, 2003-2016. : [Электронный ресурс] – URL: <http://blagovest.al.lg.ua/9505/1.html>

4. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1990. – 1372 с.

5. Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь: более 550слов.ст.// Словарь: Василенко Л.И. – М. : Истина и жизнь, 2000. – 255 с. : [Электронный ресурс] – URL: <http://ru.wiktionary.org/wiki/десакрализация>


6. Владимирова Т.Е. Русское языковое сознание в эпоху Интернет-коммуникации / Т.Е. Владимирова// Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий: Сб-к материалов XVI конференции Наука. Философия. Религия. – Фонд Андрея Первозванного Москва, 2014. – С. 357-377.

7. Даль В.И. Архистратиг / В.И. Даль. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2006. – 460 с. : [Электронный ресурс] – URL: <http://ruspravda.info/Skvernoslovie-trehetazhniy-kompromat-329.html>

8. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В.И. Даль. – М. : Рус. яз., 1980. 4 том. – 1980. – 683 с.

9. Евсевский Ф. Библия бармена / Ф. Евсевский. – для Android, 2004. – 306 с. : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.booksgid.com/biblija-barmena-polnaja-versija-knigi.html>

10. Задолба! Ли. – Форум проекта «Килл Ми Плиз» : [Электронный ресурс] – URL: <http://zadolba.li/>.



11. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование / И.А.Ильин. – Москва : Фолио, 2004. – 589 с.

12. Ильченко В.И. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве / В.И. Ильченко, В.М. Шелюто. – Киев: АО «ИТН», 2002. – 325 с.

13. Исаев В.Д. Духовное возрождение личности в современном украинском социуме (смена парадигмы) / В.Д. Исаев, В.И. Ильченко, В.П. Шулико. – Киев – Луганск: Центр анализа экономических перспектив, изд-во Глобус, 2006. – 251 с.

14. Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры / В.Д. Исаев. – Луганск: Свитлиця, 2003. – 188 с.

15. Пушкин А.С. Сборник поэзий / А.С. Пушкин. – М. : Просвещение, 1994. – 136 с. [Электронный ресурс] – URL: <https://ru.wikisource.org>

16. Радбиль Т.Б. Языковые аномалии в художественном тексте: Андрей Платонов и др. / Т.Б. Радбиль. – М. : Флинта, 2012. – 322 с.

17. Шишков А.С. Славянорусский корнеслов. Язык наш – древо жизни на земле и отец наречий иных / А.С. Шишков. – С.-Пб. : Издатель Л.С. Яковлева, 2005. – 416 с.

Shkuran O.V. DESACRALISATION OF SACRED CONCEPTS RUSSIAN-LANGUAGE MEDIA RESOURCES

The article presents sacral concept of «the Bible», biblicisms, it's primary semantics is not suitable for the context of modern media resources. Such semantic distortion contributes to the destruction of cultural values and distort the Gospel outlook of native Russian speakers.

Key words: *the Bible, biblicisms, sacral, desacralization, mass media resources, connotation, moral and religious concept, axiological language anomalies.*

Шкуран Оксана Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры украинского языка и общего языкознания Луганского национального университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск).


МИФО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСТОКИ АНТИЧНОГО КОНЦЕПТА СПРАВЕДЛИВОСТИ

Статья посвящена исследованию историко-религиозного развития концепта справедливости как одного из главных понятий и образов древнегреческой культуры. На материале мифологии и произведений древнегреческой доклассической литературы рассматривается эволюция представлений о справедливости, а также обосновывается двусторонний многоуровневый характер связи между развитием общества, культуры, религии и развитием справедливости как регуляторного принципа общественных отношений.

Ключевые слова: миф, справедливость, Дика, мера, закон, полис.

В античной (как древнегреческой, так и древнеримской) культуре концепт справедливости играл заметную роль. Справедливость воспевали в стихах (вспомним политическую лирику Солона и оды Горация), превозносили в театре (Эсхил «Молящиеся», Софокл «Антигона», Аристофан «Облака»), в ее честь воздвигали статуи в храмах и исполняли религиозные гимны. О справедливости спорили на площадях, ее искали в судах, ее пытались достичь в решениях народных собраний и Сената. «Справедливость» также стала одним из центральных понятий классической древнегреческой философии, а позже – и философии римских стоиков. Исследованию справедливости Платон посвятил более десятка своих диалогов, среди которых – крупнейшие его работы «Государство», «Политик» и «Законы». Аристотель называл справедливость «самой совершенной среди добродетелей», утверждал, что именно ею «держится общественная жизнь» и поэтически сравнивал воздействие, оказываемое ею на людей, со светом «утренней и вечерней звезды».


Можно *a priori* предположить, что повышенное внимание к справедливости явилось следствием особенностей общественной жизни древних эллинов и древних римлян в ее развитых (государственных) формах. Ведь общеизвестно, что Афины дали миру образец высокой политической культуры, а Рим стал прародиной современного права. Но насколько соответствует фактам такое априорное суждение?



Действительно ли внимание к справедливости стало *следствием* сложившейся законотворческой, правоприменительной и государственно-управленческой практики, а не наоборот – особая *о-забоченность* справедливостью, уходящая корнями в до-государственный (и, соответственно, до-письменный) период, стала одной из решающих *причин* удивительной нацеленности античных народов на выработку законов, разумную организацию на основе этих законов общественной жизни, формирование и постоянное совершенствование политических и правовых институтов?

Собственно, поиск ответа на этот вопрос и является *целью* нашей работы. Этой цели подчинена основная *задача* (или, что тоже будет верным, *проблема*): на основе анализа имеющихся литературно-художественных и научно-литературных источников сформировать целостное представление об эволюции концепта справедливости в контексте развития древнегреческого общества в до-полисный (до IX в. до н.э.) и ранне-полисный (VIII-VI вв. до н.э.) период, а также определить характер связи между процессами развития представлений о справедливости и процессами становления государства и права. (Узкие параметры статьи принуждают нас ограничиться лишь Древней Грецией и оставить материал из истории древнеримской культуры за пределами этой публикации).

Отметим вначале, что заявленная нами проблема еще не нашла должного раскрытия в научной литературе. В классических трудах Ж. Дюмезиля, Э. Кассирера, Ф. де Куланжа, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Строса, Э.Б. Тэйлора, Дж. Дж. Фрезера, М. Элиаде и других авторов, посвященных исследованиям мифологического (первобытного) сознания вообще и древнегреческой мифологии в частности, о справедливости упоминается лишь вскользь. В свою очередь, в работах, посвященных истории *понятия* справедливости, мифологический этап этой истории либо игнорируется вообще, либо рассматривается предельно схематично. Так, например, в весьма авторитетной в советский период работе Л.Г. Гринберга и А.И. Новикова «Критика современных буржуазных концепций справедливости» [1], включающей в себя обширный историко-философский обзор, мифологическому пониманию справедливости посвящено буквально три-четыре предложения. В не менее авторитетной монографии З.А. Бербешкиной «Справедливость как социально-философская категория» [2] мифологические представления о справедливости не рассматриваются вообще. Ситуация мало изменилась и в пост-советское время. Образовавшуюся лакуну отчасти заполнила интересная и содержательная работа В.П. Горана «Древнегреческая




мифологема судьбы» [3], однако, как уже следует из названия монографии, справедливость здесь не является главным объектом исследования.

Новые перспективы в понимании того, как именно происходил процесс зарождения концепта справедливости в недрах мифологического сознания и его дальнейшего развития вплоть до превращения в научно-философскую категорию, были открыты в связи с успехами исторической лингвистики. Так, обращение к этимологии слова *δίκη* (и производного от него *δικαιοσύνη*) (древнегреч. – «справедливость», «право») позволило обнаружить органическую многоуровневую связь между развитием содержания и значения обозначаемого им концепта и общим историческим процессом развития древнегреческого общества и культуры.

Посредством применения приемов и методов историко-лингвистического исследования было установлено, что в доисторические времена слово *δίκη* по смыслу было неразрывно связано с комплексом проторелигиозных представлений о довлеющих над человеком божественных силах.

Первобытный человек на определенных этапах эволюции своего сознания пришел к обожествлению процессов, происходящих в его психике (в результате чего возникло представление о душе) и в окружающем мире (результатом чего стало олицетворение природных и социальных явлений). Мир одновременно восхищал наших далеких предков своей красотой и страшил таинственностью и могуществом заключенных в нем сил, вызывая «смешанное чувство благоговения, любви и ужаса перед ... всемогущей природой» (Ф. де Куланж) [4, с. 121]. Надеясь, по аналогии с собой, природные стихии разумом, чувствами и волей, носители мифологического сознания жили с постоянной опаской каким-либо образом навлечь на себя «недовольство» этих стихий. Они были вынуждены прилагать постоянные усилия (путем принесения жертв, произношения молитв и заклинаний, совершения магических ритуалов и т.п.) для поддержания определенного, более или менее устойчивого порядка взаимоотношений с миром сакрального, что давало им ощущение относительной защищенности от «непостоянства» богов.

Страх, чувство слабости и уязвимости перед могуществом непостижимых божественных сил, а также пietet перед обеспечивающим безопасностью порядком, возникающим, как казалось, вследствие повторения одних и тех же (производственных, ритуальных, магических) действий, были ведущими детерминантами поведения первобытного человека. Под влиянием этих детерминант в рамках мифологического мировосприятия идея справедливости приобретала изначально, с одной стороны, черты *рока* (*судьбы*), что вело к ее толкованию сквозь призму



притеснения и лишения, с другой стороны, выражала представление о земных порядках как неотъемлемой части космического (божественного) *порядка*.


Мифологема Порядка (как гармонического взаимосоответствия всех частей Вселенной) синкретически соединяла в себе представление о «естественности» и неизбежности социальных норм, из поколения в поколение поддерживающих существование первобытных коллективов, с представлением о принципиальном сходстве регулятивных механизмов человеческого общежития и ритмов природных явлений. Отметим в скобках, что такое представление было порождено не какими-то уникальными особенностями пра-греческой ментальности, а являлось общим для всех индоевропейских народов.

Известный исследователь древнейших пластов индоевропейской лексики Э. Бенвенист первым обратил внимание, что образ универсального мирового порядка выступал «исходным представлением правового, а также религиозного и нравственного сознания индоевропейцев»; «порядок» был фундаментальным принципом, «которому подчинены как устройство мира, движение светил, смена времен года и течение лет, так и отношения между богами и людьми и, наконец, сами человеческие отношения» [5, с. 299]. Продолжая эту мысль Э. Бенвениста, мы можем добавить, что в рамках архаичного мировоззрения индоевропейцев все, что касалось человека или мира, находилось во власти «Порядка», и это представление было основой как проторелигиозных верований, так и ранних форм социальной регуляции.

В понимании архаичного человека, который не отделял себя от Космоса, считая его законы также законами и своего собственного существования, порядок общественных отношений предстал в качестве частного случая универсального закона, имеющего, в силу своего божественного установления, принудительный характер и требующего безусловного подчинения.


Бинарный характер первобытного сознания, строгое противопоставление «своих» и «чужих» обуславливали тот факт, что нормы, регулирующие отношения внутри первобытных коллективов, и нормы, регулирующие отношения между этими коллективами, в своем содержании не совпадали. Соответственно, складывались и особые понятия *внутриродового* и *межродового* порядка. В древнегреческом языке этим двум сферам регуляции общественных отношений соответствовали термины *θέμις* («обычай») и *δίκη* («право», «справедливость»).

Слово *θέμις* (образованное от корня со значением «класть», «ставить», «устанавливать») обозначало обычай внутриродовых



отношений, установления, касающиеся дома и семьи. Полагалось, что *θέμις* имеет сакральное происхождение и выступает своеобразной персонифицированной божественной силой, которой в равной степени подчинены и смертные (люди), и бессмертные (боги). «В эпосе, – отмечал, комментируя значение этого слова, Э. Бенвенист, – *thémis* (θέμις) относится к установлению, предписывающему права и обязанности каждого при авторитете главы рода *génos* (γένος), будь то в повседневной жизни, в пределах дома или в исключительных обстоятельствах: помолвка, свадьба, сражение. *Thémis* есть атрибут *басилея*, отмеченного божественным происхождением, а множественное число *thémistes* (θέμιστες) указывает на совокупность его предписаний, свод законов, идущих от бога, – неписаное право, собрание изречений, запретов, передаваемых оракулами, закрепляющих в сознании судьи ... то поведение, которого следует придерживаться всякий раз, когда речь идет о порядке в роду» [5, с. 301]. В отличие от *θέμις*, *δίκη* понималось как право, регулирующее межсемейные отношения, то есть как некое обязательство по природе или по социальному соглашению, имеющее не божественное, а земное происхождение.

Этимологически древнегреческое слово *δίκη* восходит к индоевропейскому корню *deik-* («говорить», «указывать»). Развитие значений этого корня в производных от него словах (*to dikaiōn* – правосудие; *ho dikaios* – справедливый, правосудный; *dikaiosyne* – справедливость, правосудность (как внутренне свойство человека, черта характера); *dike* – правда-приговор, справедливость, право) было связано со специфической особенностью архаического сознания придавать речи, произнесенной в определенных (предписанных ритуалом или обычаем) обстоятельствах, священный характер. Э. Бенвенистом было выдвинуто предположение, что один из вариантов этого корня – *dix* – «...буквально можно было бы определить как «указание посредством непрерываемого слова на то, что должно иметь место», то есть как правовой императив» [5, с. 304]. Подобное мнение французского исследователя мы считаем вполне обоснованным. В рамках судопроизводства родового общества принятие решения по какому-либо конкретному вопросу становилось элементом священнодействия. В ходе «судебного процесса» в эту эпоху устанавливать справедливость не значило производить интеллектуальную операцию, сопряженную с раздумьями или спорами. Хранителями традиций и тайных сакральных знаний (старейшинами, вождями или жрецами) сообщались подходящие к тому или иному случаю формулы (как правило, столь же неизменные, как и молитвы), которые безоговорочно принимались другими членами рода. Следовательно, «*произносить*» действительно в этом




контексте приобретало значение «показывать, что должно делать», «предписывать норму», «устанавливать непреложное требование». По мере развития общественных отношений смысл термина *díkē* изменялся, и со временем формула, определяющая способ предоставления прав, стала *правосудием* как таковым.

Эпос Гомера, созданный предположительно в VIII в. до н.э., зафиксировал то содержание концепта справедливости, которое сформировалось в период перехода от родовой общины к раннеклассовому государству. В «Илиаде» и «Одиссее» слово *díkē* еще не имеет отчетливого нормативно-оценочных коннотаций, которые оно приобретет позднее. «Справедливость» не имеет также особого священного статуса и не соотносится напрямую с каким-либо персонифицированным божеством.

Гомер употребляет слово *díkē*, говоря об «обычае старцев, омывшись, насытись, спать на мягкой постели», «обычае женихов приносить невесте богатые дары», «обычае» богов, царей, рабов и т.д., или об «уделе» («доле») людей быть сожженными после смерти. *Díkē* сохраняет свое первичное значение одного из атрибутов космического порядка; порядка вне-морального, лежащего вне сферы нравственного оправдания или критики, но обладающего непререкаемым авторитетом. Нарушение *díkē* Агамемноном оправдывает гнев Ахилла и его отказ участвовать в сражении; нарушение *díkē* женихами Пенелопы побуждает богиню Афины прийти на помощь Одиссею в их избиении.

Такое «неморальное» понимание справедливости, по нашему мнению, объясняется тем, что эпоха, изображенная Гомером, еще не знала морали в собственном смысле слова. Духовный мир человека этого времени еще не имел внутри-личностного измерения, еще не ведал драматического несоответствия между должным и сущим, между склонностью и долгом. Поведение героев «Илиады» и «Одиссеи» детерминируется не моральными мотивами и императивами, а их социальным статусом и системой ролей, обусловленной этим статусом. В описываемых Гомером условиях добродетели – это качества, которые поддерживали свободного человека в его роли и проявляли себя в тех действиях, которые требовались его ролью. Быть справедливым (*dikaíos*) значило: повиноваться обычаю, *не превзойти* существующего порядка.

Соответственно, неморальными были и функции божества. Влияние олимпийских богов на поведение человека и его судьбу в гомеровской мифологии ограничивалось надзором над соблюдением предписываемых обычаем норм. Боги проявляли свой гнев лишь тогда, когда люди – вольно или невольно – существующий порядок нарушали. Сами олимпийцы в изображении Гомера нравственно индифферентны; их поступки, как




правило, продиктованы такими же мотивами, что и поступки смертных: ревностью, завистью, похотью, корыстолюбием. Примечательно, что подобные представления уже во времена Солона будут считаться неподобающими, а в классическую эпоху Платон, приверженец строгих нравов, с негодованием станет упрекать Гомера и других поэтов в том, что, «составив ... лживые сказания», они злонамеренно на бессмертных возводили клевету.

Господствующей силой, стоящей над произволом богов и людей, в гомеровском эпосе выступала Судьба (Мойра). Концепт *Мойры* выражал ряд сходных значений, таких как «часть, доля (добычи)», «удел», «жребий», «причитающееся по заслугам», собственно «судьба». Первоначальным в этом ряду было: «часть добычи», которая распределялась посредством жребия. Жребий служил гарантией равенства. Применение жребия выводило процесс распределения за рамки человеческого контроля, делало его беспристрастным. А, следовательно, приобретало значение магии, как проявление силы Мойр (в римской мифологии Парок) – богинь, определявших судьбу каждого человека.

В очень важном с точки зрения задач социальной регуляции образе *Мойры* воплощалась идея предопределенности хода событий (изменить который не могли ни смертные, ни бессмертные), в том числе и неотвратимости расплаты за совершенные злодеяния. Этой идее служили также образы *Эриний* (фурий) – неотступных демонов мщения, безжалостно преследующих и обрекающих на страдания всех, кто совершил преступление, например, пролил невинную кровь. Общими свойствами *Мойр* и *Эриний* была их «слепота», спонтанность и стихийность проявлений, «глухота» к человеческим мольбам, безразличие к раскаянию. Лишения, на которые они обрекали виновных, могли обрушиваться в самый неподходящий момент и, часто, вызванные ими страдания оказывались несоразмерно тяжелее совершенных проступков. К тому же, расплачиваться за однажды совершенные преступления, как правило, приходилось не только самим преступникам, но и их потомкам, а также другим людям, которые, по прихоти судьбы, оказывались с ними рядом. Остановить губительное влияние мифологических карающих сил на жизнь человека и его рода можно было лишь с помощью магии, в частности, посредством распространенного в Древней Элладе ритуала «очищения» от пролитой крови.

Но со временем ситуация меняется. В мифологии более позднего времени большинство функций *Мойр* и *Эриний* переходят к новой богине – богине справедливости Дике. Процесс возвышения Справедливости в статусе самостоятельного божества стал одним из показательных моментов



качественного скачка в развитии мифологических представлений и религиозных верований периода архаики.

Перемены, произошедшие в религиозно-мифологических воззрениях древнегреческого общества на рубеже VIII-VII вв. до н.э., отмечены многими исследователями античной культуры, в числе которых: В. Буркерт, П. Гиро, Ф.Ф. Зелинский, М. Нильссон, Э. Целлер и мн. др. Ф. Зелинский, в частности, связывал эти перемены с действием универсальной, присущей всем развитым культурам, тенденции *сближения сакрального и морального*, выразившейся в «последовательной морализации греческой религии» [6, с. 71]. Под влиянием данной тенденции боги Эллады возвышаются до значения нравственных сил, идеалов человеческой деятельности и человеческих отношений. Зевс, глава олимпийского пантеона, становится также верховным хранителем законов и порядка.

«Морализация» древнегреческих божеств была постепенной, и проходила в несколько этапов. Первоначально каждый из богов, как считалось, надзирал лишь за тем, чтобы человек как следует исполнял свои обязанности перед ним, богом – своевременно приносил обильные жертвоприношения, неукоснительно соблюдал скрепленные именем бога клятвы и т.д. Позже забота богов распространилась на человеческие отношения, которые были сопряжены с соблазном злоупотребления силой, как то: отношения сыновей к старым родителям, хозяина к беззащитному гостю и т.д. В итоге, весь нравственный долг человека стал предметом божеской *opsis* – всевидящей, всеведающей, судящей и карающей нравственной силы божества.

В контексте общей «морализации» греческой религии концепт справедливости приобретает отчетливое сакрально-нравственное значение. Богиня Дика выступает на первый план в пантеоне олимпийских богов и становится главным символом суверенной силы, контролирующей ход мировых событий. В отличие от Мойр, авторитет которых был исключительно внешним и роль которых трактовалась в иррационалистически-индетерминистическом духе, Дика начинает воплощать принцип справедливости, следовать которому надлежало не только из-за страха перед божественным гневом и следующими за ним наказаниями, но и в силу признания нравственной правоты ее установлений, понимания справедливости ее требований по самой их внутренней сути.

Изменения в религиозном сознании стали отражением сложных процессов, происходящих в сфере общественно-экономической и социально-политической жизни. В VIII-VII вв. до н.э. в Древней Элладе




происходит разложение родоплеменного уклада и формирование полисной общественной системы. Вследствие распространения ремесел и торговли, развития товарно-денежных отношений, колонизации новых земель, усиления социальной роли демоса (класса мелких землевладельцев и ремесленников) претерпевает решительную перестройку сохраняющаяся издревле социально-регуляторная система. Теряют свое значение «домашние» культы почитания мертвых и поклонения священному огню, обуславливающие автономность ойкосов и «закрытый» характер отношений внутри семьи, и, наоборот, возрастает значение общегосударственных религиозных культов. На почве обычая, апеллирующего к «священным образцам» прошлого, возникает и постепенно обособляется мораль, апеллирующая к идеалам должного. По мере углубления социальной дифференциации, нарастания общественных противоречий, разрушения устоявшихся стереотипов социального поведения и усиления социально-организующей роли государства возрастает значение права, вначале сохраняющего «пуповинную связь» с обычаями и религиозными верованиями, а в дальнейшем все более рационализирующегося и обособляющегося от религии.

Изменение модели организации социума влекло за собой изменение моделей восприятия человеком мира, давало мощный импульс к развитию рационального мышления. На смену обычаям пришли законы, и это выразилась в новом мировоззрении, рассматривающем отношения между природными явлениями не по аналогии с кровнородственными отношениями внутри рода, а по «модели» безличных, абстрактных правовых норм в полисе.

Уже в поэмах Гесиода (VII в. до н.э.) отчетливо отразился произошедший в народном сознании «тектонический» сдвиг, обусловленный распадом родоплеменной организации. Здесь справедливость впервые предстает в оценочно-нормативном значении, очерчивая пределы допустимого, оправданного с нравственной и юридической точки зрения.

В «Теогонии» Гесиод приводит примечательную родословную Дики, во многом проясняющую, как в представлениях его современников были связаны между собой мудрость, справедливость, право и человеческое благополучие. Фемида (богиня права) называется второй – после Метиды (Премудрости) – женой Зевса. Дочерьми от брака Зевса и Фемиды стали три Оры – богини, в более древней мифологии ведавшие сменой времен года и бывшие олицетворением порядка в природе, теперь же воплощавшие порядок в обществе: Эвномия (Благозаконие), представляющая порядок политический, Дика (Справедливость, Правда) –



правовой, и Эйрена (Мир) – обусловленное тем и другим общее благополучие жизни.

В поэме «Труды и дни» божественная по происхождению и по существу справедливость противопоставляется обману и насилию, творимому людьми. Она воспевается как главная хранительница мира и созидательница общественного благополучия: «Где правды никто никогда не преступит, – там государство цветет, и в нем процветают народы» [7, с. 58]. Нарушения же справедливости, *оскорбляющие* и *обижающие* Дику, считает поэт, пагубны для человека. Они есть своего рода *отклонения от правильного пути*, привносящие дисгармонию в человеческий и природный мир. Как следствие, эти нарушения неизбежно влекут за собой суровые кары неба (Зевса) – голод, болезни, землетрясения, войны, другие природные и социальные бедствия, обрушивающиеся не только на тех, кто «в надменности злой и в делах нечестивых коснеет» [7, с. 58-59], но и на весь народ, к которому нарушители справедливости принадлежат.


Таким образом, подводя итоги проведенного исследования, мы можем сделать ряд выводов:

1. История развития значений концепта «Справедливость», являвшегося важным компонентом мифо-религиозной картины мир, стала отражением социального и политического развития общества, в первую очередь, развития институтов социальной регуляции.

2. Особое, поддерживаемое на протяжении многих веков внимание к этому концепту объясняется динамичным, напряженным характером общественной жизни протогреческих и древнегреческих народов, богатством и многообразием конфликтов, требовавших разрешения в рамках некоей общей системы мифо-религиозных, нравственных и правовых координат.

3. Издревле в представлениях эллинов существование рода, общины, полиса, как и существование космоса в целом, находилось в прямой зависимости от сохранения порядка и соблюдения надлежащей меры, полагающей предел «бесчинствам» людей и богов (или безличных природных стихий). Именно справедливость как регулятивный принцип выступала одной из главных «сдерживающих сил», обеспечивающих целостность общества и согласованное взаимодействие его элементов.

4. Возрастание значения справедливости было напрямую связано с процессами рационализации общественной жизни, формирования институтов правовой и нравственной регуляции. Причем представление о справедливости не только отражало реальную практику социально-экономических и социально-политических отношений, но и было важным



фактором, определяющим направленность развития этих отношений, выступая целью, идеалом проводимых в обществе преобразований.

Литература

1. Гринберг Л.Г., Новиков А.И. Критика современных буржуазных концепций справедливости. – Л.: «Наука», 1977. – 162 с.
2. Бербешкина З.А. Справедливость как социально-философская категория. – М.: Мысль, 1983. – 358 с.
3. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 335 с.
4. Куланж Ф. де. Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима / Пер. с англ. Л.А. Игоревского. – М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2010. – 414 с.
5. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
6. Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. – К.: СИНТО, 1993. – 128 с.
7. Гесиод. Полное собрание текстов / Вступительная статья В.Н. Ярхо. Комментарии О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.

Pomnikov O.I. MYTHO-RELIGIOUS SOURCES ANCIENT CONCEPT OF JUSTICE

The article investigates the historical and religious development of the concept of justice as one of the main concepts and images of ancient Greek culture. On a material of works of ancient Greek mythology and pre-classical literature, describes the evolution of ideas about justice and settles bilateral multi-level nature of the relationship between the development of society, culture, religion and the development of justice as the principle regulator of social relations.

Key words: *myth, justice, Dike, measure, law, policy.*

Помников Олег Иванович – старший инспектор группы организационно-аналитической работы, контроля и юридического обеспечения Луганская академия внутренних дел имени Э.А. Дидоренко (г. Луганск).

Рецензент: Шелюто В.М. – д. филос. н., профессор.


ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ОСНОВА ТЕОЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ БУДУЩИХ СПЕЦИАЛИСТОВ АГРОСФЕРЫ

В статье рассматривается вопрос экологического образования как основы теоэкологической культуры будущих специалистов аграрной деятельности, основная задача которой – обучение и воспитание не только специалиста аграрного профиля, но и, прежде всего, человека. Следует широко использовать активные формы занятий, отражая общие знания студентов под углом зрения направленности их на личное участие в решении региональных экологических проблем.

Ключевые слова: экологическое образование, теологическое образование, экологическая культура, развитие, формирование, становление.

Постановка проблемы. Современное общество оказалось перед выбором: либо сохраняется существующий способ взаимодействия с природой, что неминуемо может привести к экологической катастрофе, либо сохраняется биосфера, пригодная для жизни, но для этого необходимо изменить сложившийся тип жизнедеятельности. Последнее возможно при условии коренной перестройки мировоззрения и ценностей людей в области как материальной, так и духовной культуры. Экологическое образование – это приоритетная часть системы высшего образования, которая формирует новое отношение не только к природе, но и к обществу, к человеку (экогуманизм), а экологизация образования означает формирование нового миропонимания и новый подход к деятельности, который основывается на развитии ноосферно-гуманитарных и экологических ценностей. Поэтому модернизация экологического образования входит в разряд первоочередных задач, поскольку здесь затрагиваются вопросы формирования приоритетности фундаментальных общечеловеческих ценностей в будущей интеллектуальной, деловой, культурной и политической жизни нашего общества, что является основой теоэкологической культуры будущих специалистов аграрной деятельности.

Цель исследования. Рассмотреть экологическое образование как основу теоэкологической культуры, как приоритетный подход к экологи-



ориентированной деятельности будущих специалистов агрономической деятельности.


Основная часть. Студенчество, как наиболее образованная часть молодежи, должно иметь в университете возможность познать необходимость оптимизации взаимодействия общества и природы, следовательно, быть научно подготовленным к действиям в этой области. Высшие аграрные учебные заведения должны сформировать у студентов отношение к природе не только на уровне знаний и чувств, но и на уровне действий. Следовательно, решение проблемы развития теоэкологической культуры будущих специалистов аграрной деятельности, формирование их эколого-профессиональных качеств через призму самосовершенствования и учет особенностей интеллектуально-духовного развития особенно важно на современном этапе экологического образования.

Православный ученый В. Даренский считает, что образование – это не только приобретение знаний, умений и навыков, а «восстановление образа человека как императива противостояния разрушению личности современной цивилизацией» [2, с. 11-19]. Поэтому одной из задач модернизации высшего образования является обучение и воспитание не только специалиста аграрного профиля, но и, прежде всего, человека.

И все-таки экологическое образование студентов не только одно из важнейших задач современного общества, но и условие дальнейшего его выживания. Экологическое воспитание и образование предполагает формирование экологической культуры и бережное отношение к окружающей среде. Поэтому полученные экологические знания, умения и навыки говорят и о значимости здоровьесберегающего направления в обучении будущих специалистов сельскохозяйственной деятельности.

В содержании Божественного Откровения говорится о духовной или нравственной жизни человека (этика) и что именно нравственное богословие учит нас тому, как именно идти к свету, т. е. сделать правильный выбор между добром и злом. Поэтому теологическое образование учит, что цель жизни состоит не в потреблении, а заключается в любви к ближним: людям, животным и растениям, к окружающей среде, потому что духовная жизнь – это движение ума и энергии человека, т. е. знаний, проявляющихся в деятельности, где совершенству нет предела. А значит совокупность теологического и экологического образования будет способствовать формированию теоэкологической культуры будущих специалистов агросферы.

Православный ученый В. Борейко называл природу «священной», а основоположники охраны окружающей среды относились к природе как к божеству. Поэтому природа священна так как:



- священна сама по себе;
- создана Богом;
- природа – это Бог (Бог растворен в природе);
- святость природы полностью осознается последствиями пробуждения чувства священного, которое связано с конечными ценностями и обладает способностью двигать нас к добру [1, с. 55]. Именно чувство священного побуждает нас почитать естественную среду как ценную уже саму по себе и тем самым обеспечивает природоохранную деятельность, а для этого необходимы экологические знания, умения и навыки, которые являются основой теоэкологической культуры будущих специалистов агросферы.


Значительная роль в формировании экологической культуры будущих специалистов аграрной деятельности отводится циклу социально-гуманитарных дисциплин, где заложены: эколого-мировоззренческий потенциал, эколого-воспитательные возможности, что составляет духовный мир человека и его взаимоотношение с окружающей средой.

Российский ученый, академик, президент Российского национального комитета содействия Программе ООН по охране окружающей среды Н. Моисеев подчеркивал тесную связь экологии, как части культуры и цивилизаций (традиции и особенности духовного мира общества и т.д.) [8, с. 5-7]. Нужен компромисс цивилизаций, который состоит в коэволюции или равновесии природы и общества и поэтому необходимо начать с экологического просвещения населения о реальных экологических проблемах планеты и понимания места человека в естественной среде.

О компромиссе человека и природы говорил американский эколог Барри Коммонер: природа знает лучше, что делать [4, с. 37], потому что человек – часть природы и он должен сотрудничать с ней, чтобы сохранить окружающую среду.

Экологическая грамотность населения рассматривается в законе «Об охране окружающей среды Луганской народной республики», где основным вопросом стоит оздоровление окружающей среды. А это значит, что экологическое образование является неотъемлемым условием жизнедеятельности людей. К существенным недостаткам в республике следует отнести недостаточность информационного обеспечения профессиональной деятельности специалистов [3]. Но человечество все чаще испытывает негативное влияние со стороны окружающей среды и это сказывается на его здоровье и трудоспособности, ставит под угрозу дальнейшее развитие общества.

Здоровьесберегающее направление в системе теоэкологического образования включает наличие:



– системы экологических знаний (мировоззренческих, естественных, нормативно-правовых, практических), которые выступают основой для экологоориентированной профессиональной деятельности;

– умений и навыков в практической деятельности, направленной на охрану окружающей среды и снижение влияния неблагоприятных факторов среды на организм человека;

– информационной работы среди населения с целью профилактики негативных последствий деятельности будущих специалистов агросферы в окружающей среде.

Итак, постоянное обновление и совершенствование теозкологических знаний, умений и навыков, повышение экологического сознания и экологического поведения, принятие решений по улучшению состояния окружающей среды повысят эффективность процесса формирования теозкологической культуры будущих специалистов агросферы.

Таким образом, сам процесс формирования теозкологической культуры нам видится в такой последовательности: развитие – формирование – становление.

Философский энциклопедический словарь трактует понятие «развитие» как эволюцию – закономерное изменение материи и сознания [12, с. 382], т.е. непрерывный процесс самосовершенствования человека.

Говоря о развитии личности как о сложном и длительном процессе ее формирования, православный ученый И. Ильин обозначил внутренние силы человека, которые необходимо развивать:


– сила чувств, среди которых: одна – положительная, творческая, руководимая любовью или «сердцем», другая – отрицательная, разрушительная, руководимая ненавистью и завистью;

– сила воображения: чувственное, передающееся телесно-пережитым содержанием; нечувственное, посвященное образам внутреннего, душевного мира; сверхчувственное, возносящееся к метафизическим и божественным содержаниям;

– сила мысли: чувственно-связанная, дедуктивная, диалектическая, конструктивная, мысль сердца, мысль воли и т.д.

– сила воли: инстинктивная, духовная, совестная и бессовестная, созерцающая и слепая, терпеливой и нетерпеливой торопливости, созидающая и разрушительная.

– сила чувственных восприятий: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, мускульное тепловое ощущение, голод, жажда и т.д. [5, с. 29]. Поэтому можно сказать, что вера – это доверие к показателям духовного опыта и именно религиозный опыт должен овладеть всеми этими силами.



Развитию личности студентов посвящены работы ученых Б. Ананьева, И. Кона, В. Лисовского, С. Смирнова и др. Для студентов первого года обучения в высшей аграрной школе это особенно важно, поскольку происходит коррекция, а иногда и изменение образовательных, социальных и профессиональных ориентиров. При таких обстоятельствах преподавателю следует проявить максимум профессионализма и помочь студенту определиться в собственном выборе. В этот период будущему специалисту необходимо реализовать свой потенциал, состояться как личность.


Ученый-психолог Л. Столяренко считал, что применением сущностных сил человека выступает экологическая деятельность как индивидуальная, так и коллективная, в которой происходит «становление, формирование личности» через «деятельность, общение, самосознание» [11, с. 107]. Поэтому деятельность в нашем исследовании включает: цель, содержание учебно-воспитательного процесса теоэкологической культуры будущих специалистов аграрной деятельности и результат.

Профессор Миннесотского университета г. Дулута Д. Ньюстром и профессор Школы бизнеса Университета штата Аризона К. Девис формированием называли систематическое, усилительное применение позитивного подкрепления и по мере того, как индивид приближается к желаемому поведению, интенсивность подкрепления увеличивается [9, с. 3]. Поэтому именно в процессе развития, обучения и воспитания происходит формирование личности.

Ученые-педагоги В. Лозовая и Г. Троцко отмечали, что формирование – это процесс и результаты целеустремленных и стихийных влияний социальной действительности на личность [7, с. 6]. Следовательно, в результате развития и воспитания личности происходит ее формирование под воздействием всех без исключения факторов, а также постепенное, систематическое применение позитивного подкрепления в поведении человека.

Украинский ученый-педагог А. Кузьминский называл этот сложный процесс социализации личности «завершенностью» и становлением [6, с. 409], т.е. процесс формирования личности через ее развитие. Когда становление рассматривается как процесс, детерминированный извне (в процессе социализации личности, передачи опыта поколений – образования, взаимодействия с естественной средой), тогда употребляется термин «формирование».

Такая трактовка и понимание понятий «развитие», «формирование», «становление» будет способствовать обоснованию принципов, форм и методов психолого-педагогического процесса формирования теоэкологической культуры будущих агрономов.




Влияние психолого-педагогической среды на процесс развития и формирования соответствующих качеств человека рассматривалось учеными В. Библером, Л. Божович, И. Коном, Л. Куликовой, А. Маслоу и др.

Необходимо, чтобы будущий специалист агросферы свое стремление к совершенству направлял не на реализацию пренебрежительности к миру природы, а на охрану окружающей среды, чтобы его взаимодействие с природой носило субъект-субъектный характер. Именно это и характеризует эгоцентрическое сознание как составляющую экологической культуры. Такой характер отношений с естественной средой, познание души человека должны основываться на «анализе человеческих потребностей», которые укоренились в условиях ее существования (Е. Фромм). Социальный психолог, философ, психоаналитик и представитель «Франкфуртской школы» Е. Фромм утверждал, что личность требует благосклонности и, когда она становится человеком, вырывается из животного единства с природой. Социализация человека приводит ее к отчуждению от природы [13]. Поэтому экологизация высшего профессионального образования требует уточнения профессиональных задач будущих специалистов, осознания ими последствий, к которым может привести их будущая профессиональная деятельность или бездеятельность. Для решения экологических проблем на современном этапе необходима перестройка идеологии специалистов всех профессий высшей аграрной школы, формирование у них экологического мышления и действия.

Американский психолог К. Роджерс считал, что жизнь каждого человека является движением вперед. Это движение может осуществляться лишь тогда, когда выбор «ясно воспринимается» и «адекватно символизируется» [10]. Человеку перед выбором стоит хорошо знать предмет выбора, а когда он знает, то выбирает прогресс, а не регресс. Эта мысль помогает нам обосновать для будущего специалиста агросферы необходимость иметь экологические знания, представления о результатах своей сельскохозяйственной деятельности и ее последствиях как для окружающей среды, так и для самого человека. Правильно ориентированные представления способствуют природоохранному поведению. Знания должны быть разносторонними, поскольку перед будущим агрономом ставится условие – умение работать над междотраслевыми проектами. Кроме того, сами экологические знания носят междисциплинарный характер.

Любая деятельность, в том числе и интеллектуальная, должна включать в себе потребности, мотивы, цели, средства их достижения и результаты. Наличие свободы в выборе и изложении целей неминуемо направляет на свободу в выборе средств и способов достижения результатов. Выход из сложившейся экологической ситуации видится в



рациональном природопользовании (средство), то есть деятельности свободной ответственной личности. Профессиональная работа агронома также предусматривает адекватную самооценку своей деятельности, то есть рефлексию. Рефлексия агронома – это его умение анализировать, осмысливать и конструировать ценностные основы своей профессиональной работы, основанной на восприятии себя как субъекта деятельности, личности и индивидуальности в системе отношений «человек – природа – агрохозяйствование».

Развивать творческое и аналитическое мышление – значит совершенствовать мыслительные операции и развивать критичность, гибкость, способность решения эколого-производственных ситуаций несколькими способами, моделировать и прогнозировать последствия, действовать в нестандартных ситуациях. Раскрытию творческого потенциала студентов высшей аграрной школы способствует внеаудиторная деятельность, которая реализуется посредством разработки проектно-целевой программы «Ради жизни».

Процесс формирования творческого и аналитического мышления построен в форме проблемного обучения, где студенты обучаются принимать решения по улучшению состояния окружающей среды, моделировать и прогнозировать последствия своих действий, соблюдать нормы и правила поведения, что даёт возможность исключить нанесение вреда окружающей среде.

Выводы. Итак, на основе проанализированной нами научно-методической литературы можем сделать вывод, что задачи теоэкологической культуры требуют тщательного психолого-педагогического изучения и предполагают: постоянное обновление и совершенствование экологических знаний, умений и навыков; осознание значимости экологических проблем как здоровьесберегающего направления экологического образования; соблюдение норм и правил поведения в окружающей среде, исключающих нанесение вреда и ущерба природе; развитие творческого и аналитического мышления будущих специалистов, способных к моделированию и прогнозированию последствий, действие в нестандартных ситуациях; организацию и проведение природоохранных мероприятий, умелое использование потенциала природы; практическую деятельность, направленную на охрану окружающей среды, что даёт возможность достичь уровня эколого-профессионального мастерства.

Литература

1. Борейко В.Е. Постигание экологической теологии. Серия: Природоохранный пропагнда. Вып. 16. К.: Эколого-культурный центр. 2000. 88 с.

2. Духовно-нравственное воспитание в высшей школе: монография / автор. кол.: В.Ю. Даренский, Г.А. Кирмач, Ю.В. Драгнев и др.; под общ. ред. Г.А. Кирмач, Ю.В. Драгнева / Духовно-просветительский центр имени святого преподобного Нестора Летописца. – Луганск: Изд-во «Ноулидж». 2016. 773 с.

3. Закон «Об охране окружающей среды Луганской народной республики» : [Электронный ресурс] – URL: <https://nslnr.su/zakonodatelnaya-deyatelnost/zakonoproekty/1867/> (дата обращения: 10.10.2016).

4. Ибрагимова К.К. Словарь-справочник терминов по экологии и охране природы: Учебное пособие / К.К. Ибрагимова, И.И. Рахимов, А.И. Зияйтинова. – Казань, изд-во «Отечество». 2012. 148 с.

5. Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / И.А. Ильин; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: «Русская книга». 2002-2003. 2 т. Доп. тт. к собр. соч.: в 10 т. [Доп. Т. 12]: Т. 1. 2002. 605 с.

6. Кузьмінський А.І. Педагогіка: підручник / А.І. Кузьмінський, В.Л. Омеляненко. 3-тє вид., випр. К.: Знання-Прес. 2008. 447 с.

7. Лозова В.І. Теоретичні основи виховання і навчання: навчальний посібник для студентів педагогічних навчальних закладів / В.І. Лозова, Г.В. Троцько. Х.: 1997. 338 с.

8. Моисеев Н.Н. Думая о будущем // Экология и жизнь. № 1. 2002. С. 4-7

9. Ньюстром Д. Организационное поведение / Глосарий по книге / Д. Ньюстром, К. Девис. : [Электронный ресурс] – URL: <http://vocabulary.ru/dictionary/801> (дата обращения: 05.10.2016).

10. Роджерс К.Р. К науке о личности / К. Роджерс // История зарубежной психологии (30-60 гг. XX в.). М.: Прогресс. 1986. 486 с.

11. Столяренко Л.Д. Основы психологии / Л.Д. Столяренко. Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс», 1997. 736 с.

12. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М. 1998. 576 с.

13. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм. М.: Республика, 1992. 429 с.

Stetsyuk K.V. ENVIRONMENTAL EDUCATION AS A BASIS OF THEOLOGICAL ECOLOGICAL CULTURE OF THE FUTURE SPECIALISTS IN THE AGROSPHERE

The article discusses environmental education as a basis theological ecological culture of future specialists of agricultural activities, whose main objective – training and education not only by the specialists of agricultural profile, but also, above all, human. It should be widely used active forms of study, reflecting the General knowledge of students in terms of their focus on personal participation in solving regional environmental problems.

Key words: *environmental education, theological education, ecological culture, development, formation.*

Стецюк Кира Владимировна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры истории, педагогики и языкознания Луганского национального аграрного университета (г. Луганск).

РУССКАЯ ИДЕЯ: ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС И ПРОБЛЕМЫ КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Данная статья посвящается вопросам о комплексной системе понятий и категорий, составляющих такое явление как русская идея. Она стала своеобразным отличительным знаком, который характеризует всю российскую ментальность в целом. Главным опорным пунктом русской идеи стало национальное возрождение, которое и в наши дни не теряет своей актуальности.

Ключевые слова: *русская идея, национальное возрождение, ментальность, православие, патриотизм, вестернизация.*


Как известно, Россия славится своим особым взглядом на мир сквозь призму национализированного категориально-понятийного аппарата, получившего на рубеже XIX-XX веков название «русская идея». В создании данной концепции принимали участие великие умы русской религиозной философии и литературы, в частности – Н. Бердяев, Н. Данилевский, И. Ильин, В. Соловьев, Л. Толстой. Следуя их мировоззренческой позиции, мы определим русскую идею как неотъемлемый признак исторического своеобразия и особого призвания русского народа. Ее появление неразрывно связано с интеллектуальной позицией Запада на мировой арене, а также социально-политической обстановкой в период смены духовных приоритетов на фоне революций и мировых войн. За последние десятилетия она должна была стать спасательным кругом после распада СССР, и можно сказать, что она им стала: на сегодняшний день 81% россиян считает себя патриотами, но политологи во многом уверены, что это лишь бренд, следование моде. Оно стремительно проявляет себя во всевозможной атрибутике, сувенирах для иностранных гостей, в музыкальном творчестве, в киноиндустрии и т.д. Уже один тот факт, что в сравнительно короткие сроки появляются все новые интерпретации произведений Ф. Достоевского, Л. Толстого, И. Тургенева, для воплощения которых привлекаются и зарубежные авторы, говорит нам о расширении границ культуры и духовности.



Нам не нужно долго теряться в догадках, чтобы заключить острую необходимость поднятия духа в критической ситуации, особенно если это касается глобального масштаба. Феномен русской идеи приходится на непростое время смены парадигмы классических форм на модернистский образ мысли. Это касается не только политической обстановки, но и научно-технической сферы, философии, искусства, нуждающихся в реформации. Русская интеллигенция в лице философов и писателей решила на разработку данной тематики с целью продемонстрировать мощь российского общества и государства, отношения между которыми во многом и определяют предмет вышеупомянутой концепции. Первый шаг был сделан П. Чаадаевым, а термин предложен Ф. Достоевским на пороге отмены крепостного права – в 1860 году. Исследователи прокомментировали это событие следующим образом: «Русская идея Достоевского – это воплощенная в патриотическую форму концепция всеобщей нравственности» [3, с.106-107]. Подобная трактовка свойственна была и манере Л. Толстого в постановке вопроса о «непротивлении злу силой», который проявил себя в качестве оборотной стороны концепции И. Ильина. Их полемика стала определяющей для самосознания русского народ, видевшего свое предназначение в служении государству.


У Петра Яковлевича Чаадаева (1794-1856) русская идея была разработана как противодействие отсталости России, о которой так уверенно заявляли славянофилы. Ему поручено было выявить причины таковой тенденции и сопоставить в сравнительной характеристике историческое развитие своей страны с западноевропейскими. Конечно же, данную миссию он выполнял с твердым убеждением, что религия и философия едины, а сама история движется по Божественному замыслу к конкретной цели. К сожалению, так как его мировосприятие не уживалось с революционно-демократической обстановкой и сам он не верил в целительную силу радикальных революционных действий, то его обвинили в западничестве, сочли психически нездоровым и закрыли в лечебном учреждении под расписку о прекращении публицистской деятельности. Напомню, что полемика между славянофилами и западниками также была причиной широкого распространения концепции русской идеи: первые уверяли, что у России свой собственный путь развития, вторые упорно считали, что Россия обязана идти по пути развития, проложенному западными странами. Собственно, сам Чаадаев настаивал на том, что в его стране нет мощной национальной идеи, за счет которой наблюдается естественный прогресс.

Переходя к экзистенциализму и персонализму Николая Александровича Бердяева (1874-1948), целесообразно отметить, что в



своих работах он интегрировал практически все направления древней философии, мистические концепции и на их основе строил свое видение русской идеи. Раскрывая сущность русской идеи в одноименном труде, философ пишет о противоречивости русского духа и его устремлении к эсхатологическим оттенкам. В то же время он подчеркивал, что русский народ, не желая воспринимать суровые тяготы повседневной жизни, семимильными шагами направляется к Новому Иерусалиму, некому идеалу, построенному на заповеди «возлюби брата своего». Поэтому основой России должна стать религиозная энергия, борющаяся с душевными метаниями и имеющая в союзниках свободу и творчество. За свои идеи философ был отправлен в ссылку.


Деятельность великого русского писателя Льва Николаевича Толстого (1828-1910) не ограничивается только литературой, большая его заслуга оставила след в религиозно-этическом учении о мире, человеке и смысле человеческой жизни. В его учении смерть и жестокости жизни не могли быть оправданы христианской догмой о воскрешении из мертвых, поэтому писатель видел смысл жизни в самой жизни, но не в бытии органической оболочки как таковой и человеческом выживании, а в духовном обретении свободы. Человек преодолевает конечность бытия, когда отказывается от земных благ и потребностей бренного тела, и становится на путь сострадания и всепрощающей любви. Таковым был его путь в контексте русской идеи – принять позицию непротivления и «подставить под удар вторую щеку» [2, с. 209]. Понятие это имеет, скорее, негативный оттенок, так как непротivленцами называют мягкотелых людей, неспособных отстаивать свою точку зрения, как, в общем-то, и иметь ее. В XXI веке это обретает еще более грубый оттенок, о котором не стоит говорить в рамках нашей работы. В связи с такой установкой вспоминается древнекитайская философия легизма и политика жестокого императора Цинь Ши-Хуаньди, убежденного в том, что человек должен быть подобен мягкой глине, из которой можно лепить все, что угодно. Ради исполнения этого закона, сжигались библиотеки, массово были казнены тысячи конфуцианцев. Всякие попытки тяги к знаниям пресекались самым изощренным способом, на какой только мог пойти хладнокровный император. Спустя столетия своей голословной этикой смирения и «морального дезертизма» Толстой развязал руки подобным эксплуататорам и насильственно настроенным управленцам капиталистического общества. Во времена Цинь Ши-Хуаньди его теория была бы достойна поощрения. Заметим только, что в плоскости обыденного бытийствования данный принцип не может быть



основополагающим постулатом межличностных отношений – на практике любое зло, пресекающее границы справедливости, должно быть наказано.

Его оппонентом выступил истинный образец русской интеллигенции, педантичный славянофил – Иван Александрович Ильин (1883-1954), лицезревший корень русской идеи в службе на благо государства, то есть – в «сопротивлении злу силой». Некоторые дерзнули окрестить Ильина теоретиком национал-социализма, обвинили в фашистских популистских заявлениях. Однако, публицист выступает глубоко верующим человеком, выдвинувшим идею духовного созерцания и предвосхитившим новый виток философской мысли – «духовную актологию». Для Ильина сопротивление злу – не личное, а общественное дело, в котором сопротивляться злу нужно и внутренними позывами и внешними поступками. Философ уделил достаточно много времени всестороннему изучению кризисных процессов в обществе на фоне реформирования государственного строя, и пришел к выводу о вновьявленной значимости культуры и духовности. Следуя за Ницше, Ильин имел основания утверждать, что вся жизнь выглядит как спор о вкусах, спор о ценностях и «непротivление» в этом споре означает потворство вытеснению одних вкусов и ценностей – другими. Его философия вызвала такой негативный резонанс, потому что в ней указывалось на необходимость некоего содружества между государством и религией, христианское правосознание было столпом мировоззрения Ильина. Он указал целевое назначение меча – защищать дело Божие и Родину и не служить иным целям. Государство имеет право сопротивляться злу силой. В противостоянии злу армия есть мужественное начало народа, его духовная воля и сила, ограда национальной целостности и независимости, школа патриотизма, верности и чести, дисциплины и стойкости. Ильин отстаивал волевое служение Отечеству вопреки космополитизму и «гуманизму» ордена интеллигенции, возродил древнее православное учение о мече.

Замыкая плеяду теоретиков русской идеи, Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) близок бердяевским постулатам о Всеединстве и противлении тотальной вестернизации. Для него в процессе синтеза науки, философии и религии образуется объективное мнение, Бог придает окружающему пространственно-временному континууму завершенный характер, поэтому познание реальности приводит к христианскому способу существования, в котором наличествует пункт богочеловечества. Ему принадлежит ведущая теория Софии, мировой души, источника развития мирового исторического процесса. Так как Христос установил единство



человечества, то от него зависима и судьба остальных культур и цивилизация.

На сегодняшний день русская идея предстает в искаженном виде: западная привычка мерки по стереотипам приписала частями русской идеи неограниченное потребление алкоголя, общение исключительно на нецензурном языке – нередко в сопровождении физической силы, а также богатую «карнавальную культуру», как желание постоянного веселья, громких праздников без особых причин. В ходе жестокой информационной войны, на полях сражения которой полегло немало ценностей и традиций, такие явления, как патриотизм и ментальность обросли признаками новомодных веяний, за которыми стоит обычная пустота, бодрийровский симулякр. Самое печальное, что это правда – людей мало заботит судьба страны и государства, так как пока властям выгодно использовать народ в своих целях, то они именуются патриотами. Во всех остальных случаях радикально меняется их окраска на террористов и экстремистов.

Литература

1. Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»). – «Путь», 1926, №4.

2. Гончаров С.З. Лев Толстой и Иван Ильин: этика морального дезертирства и нравственное мужество служения отечеству / С.З. Гончаров // Русская философия о человекотворческой основе гуманитарного образования : сборник научных статей по материалам 9-й Всероссийской научно-практической конференции, 15-16 ноября 2012 г., г. Екатеринбург / Рос. гос. проф.-пед. ун-т. - Екатеринбург, 2012. – С. 207-246.

3. Гулыга А.В. Глава 4. «Я видел истину» (Достоевский) // Русская идея и ее творцы. – М.: ЭКСМО, 2003. – С. 106-107.

4. Ильин И.А. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого // Русский христианский гуманитарный институт, 2000. – 480 с.

Vakhtina E.V. RUSSIAN IDEA: ITS HISTORICAL GENESIS AND CONSOLIDATION PROBLEMS OF MODERN RUSSIAN SOCIETY

This article is dedicated to the issues of the integrated system of concepts and categories that make up such a thing as the Russian idea. It has become a kind of hallmark that characterizes the entire Russian mentality as a whole. The main stronghold of the Russian idea was the national revival, which even today has not lost its relevance.

Key words: *Russian idea, national revival, the mentality, Orthodoxy, patriotism, westernization.*

Вахтина Евгения Владимировна – аспирант кафедры Мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

Рецензент: Шелюто В.М. – д. филос. н., профессор.



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

УДК 348.01/.07

Лазор В.В.


ПРАВО РЕЛИГИОЗНОГО УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Право религиозного учения Православной Церкви, элементы этого права, включающие соблюдение, распространение и охранение христианской веры, исследованы. Значение реализации права религиозного учения на формирование свободного мировоззрения показано. Историческое исследование реализации данного права на примере Русской Православной Церкви проведено. Положительное влияние права религиозного учения на институты канонического и светского права выявлено.

Ключевые слова: *право, каноническое право, право религиозного учения, соблюдение веры, распространение веры, реализация веры, цензура, мировоззрение.*

В современном мире умножающихся противоречий и конфликтов умиротворяющим фактором послужит активное внедрение в сферу общественной морали высших Божественных заповедей, основанных на любви, милосердии, стремлении к взаимопониманию. Для этого отечественное и международное законодательство должно активно внедрять в процессы просвещения и обучения христианские православные нормы, обеспечив всемерную свободу для распространения православного вероучения.

Вопросы богословско-правового регулирования права Православной Церкви на религиозное учение в дореволюционную эпоху рассматривали такие ученые-канонисты как Павлов А.С. и Суворов Н.С. В последнее время предмет исследования данной тематики входит в круг научных интересов профессора Московской Духовной Академии Цыпина В.А.




профессора Уральского государственного юридического университета Смыкалина А.С., других видных ученых богословов и юристов.

Целью данной статьи является исследование права религиозного учения Православной Церкви, и, в частности, русской Православной Церкви как элемента канонического и светского права, раскрытие его сущности, правовые способы реализации данного вида права, возможности влияния права христианского религиозного учения на формирование общественного правосознания и мировоззрения.

Право религиозного учения является одной из составляющих, входящих в содержание церковной власти. Власть церковная по своему началу, содержанию, целям и существенным средствам есть власть *духовная*, состоящая: 1) в праве религиозного учения; 2) в праве религиозного освящения; 3) в праве религиозного управления – управления в широком смысле, т.е. установления и соблюдения в обществе верующих определенного порядка и внешней дисциплины, соответствующей существу и целевому назначению церкви.

Право религиозного учения, как институт канонического права, включает в свое содержание: 1) соблюдение истин христианской религии; 2) распространение церковного учения; и 3) охранение церковного учения.

1. *Соблюдение* христианского учения состоит в непреложном хранении от забвения и каких бы то ни было искажений, а также в неуклонном исполнении Божественных истин, дарованных в Священном Писании (Божественном Откровении) и Священном Предании. Эти источники являются, по сути, Основным Законом канонического права, они содержат непреложные, неизменные Божественные Истины, на которых основывается все канонически-правовое регулирование церковных отношений. Ответственность за соблюдение указанных основополагающих норм канонического права в их неповрежденной чистоте несет вселенский епископат. При появлении вопросов богословского плана, волнующих церковный народ, догматико-правовых разногласий, церковь Христова через свой епископат, вразумляемый Святым Духом, а в исключительных случаях через Вселенские Соборы, выясняет спорные вопросы. При этом церковь основывается на непреложных и неизменных Истинах Божественного Откровения, в Духе Священного Писания и Предания, и формулирует свое непререкаемое решение по затруднительным вопросам вероучения. Такое решение, отмечает В.А. Цыпин, не является новым элементом (пунктом) веры, а только изложением (аутентичным толкованием) апостольского Предания применительно к новым вопросам, поставленным в церковной жизни [1]. Формулированное таким образом учение церкви называется *догматом* (т.е. неизменным правилом, имеющим обязательный, всеобщий характер).



2. *Распространение* церковного учения осуществляется посредством *миссии* – то есть, проповеди Евангелия. Миссия бывает двух видов: а) *внутренняя* – если она обращена к народам и обществам, уже принадлежащим христианству; б) *внешняя* – если она направлена к нехристианским народам.

Внутренняя миссия включает в себя:


1) *Проповедь в церквях* – как составная часть богослужения, проповедь в церкви, в общем случае, является делом лиц, совершающих само богослужение, т.е. имеющих священный сан. Однако, нормы канонического права допускают возможность публично произносить проповеди и для лиц, не принадлежащих к иерархии, если эти лица имеют богословское образование и готовятся к принятию священства. В любом случае все лица – и пресвитеры, и иные – получают право проповедовать в храме от своего епископа. При этом для лиц церковно-иерархических (т.е. архиереев и священников) произнесение проповеди входит в круг служебных обязанностей.

2) *Издание вероучительных книг* – издание духовно-христианской литературы осуществляется по благословению лиц, входящих в церковно-правительственную иерархию; такими книгами могут быть катехизисы (сборники правил христианской жизни), учебные руководства по Закону Божью и др.

3) *Издание журналов и газет духовного содержания* – такие средства массовой информации издаются по архиерейскому благословению (например, «Церковный вестник», «Журнал Московской Патриархии», еженедельная православная газета «Мир» и др.). Эти периодические издания освещают жизнь церковного общества, а также содержат разъяснения вероучительных истин, ответы на вопросы мирян по различным аспектам христианской веры, церковной дисциплины, христианской жизни, и т.п.

4) *Использование современных технических средств для распространения христианских знаний* – создание телепередач и специальных телевизионных каналов; православных сайтов в сети Интернет и т.п.

5) *Учреждение средних и высших училищ для специального богословского образования* – такие учебные заведения (духовные семинарии, духовные академии) создаются для приобретения специального образования лицами, готовящимися к служению церкви. Н.С. Суворов отмечает, что в древней Руси школьное дело вообще носило церковный характер и находилось в тесной связи с церковью, потому что в те времена грамотность была, обыкновенно, достоянием духовенства. В последующем,




с появлением именно церковных школ, долгое время эти школы были открыты всем желающим усвоить христианское учение, независимо от будущего поступления или непоступления этих лиц в духовное звание. Обособление духовно-учебных заведений, как специальных учреждений по подготовке будущих священнослужителей произошло позднее: на Западе – в IX веке, у нас в стране – в XVIII веке [2]. Как видно, распространение религиозного учения посредством создания учебных заведений сыграло значительную роль в создании и формировании системы образования в древнерусском государстве.

В настоящее время внутри Православной Церкви сформировалась система религиозного образования в полной мере. Что же касается светской системы образования, то как отмечает Смыкалин А.С. к сожалению ныне во многих учебных курсах недооценивается роль религии в формировании духовного самосознания народов, и справедливо призывает использовать в процессе обучения сокровищницу христианской мировой и национальной культуры [3].

В собственном смысле под *миссионерской деятельностью* обычно понимается *внешняя миссия*, то есть проповедь Евангелия среди народов, еще не знакомых с содержанием христианских истин. Такая деятельность именуется *миссионерством*. Миссионерство заповедано церкви Самим Иисусом Христом: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» [4].

Православная церковь никогда не имела в своем составе специального института миссионерства, который существует в католической церкви и направлен для подготовки миссионеров для всего мира. В миссионерской деятельности православная церковь руководствуется твердыми правилами, необходимым образом вытекающих из характера христианского учения: 1) обращение в христианство должно происходить посредством убеждения, абсолютно недопустимо насильственное обращение; 2) из миссионерских действий должно быть исключено привлечение в церковь людей соблазном каких-либо выгод, т.е. «подкуп душ»; 3) проповедуя Христа необходимо стремиться к тому, чтобы вера у новообращенных была глубокой, зрелой, искренней.

В нашей стране специализированные миссионерские учреждения начали существовать лишь в синодальную эпоху, хотя само миссионерское служение совершалось отечественной церковью изначально. В отдельные исторические периоды, особенно при императрице Елизавете Петровне, широко применялись поощрительные меры по отношению к обращаемым в христианство иноверцам: освобождение от податей (налогов), рекрутской повинности (воинской обязанности), освобождение от крепостной



зависимости от владельцев-нехристиан, и даже освобождение от уголовного преследования за преступления, совершенные до обращения в христианство [5]. Важно отметить, что эти льготы предоставлялись не церковью, а светской властью. Другими словами, основанием предоставления указанных льгот были не нормы канонического права православной церкви, а нормы светского (государственного) права, действовавшего в рассматриваемый исторический период. При этом важно отметить, что в нашем государстве законами никогда не допускалось применение насильственных мер или обмана к обращению иноверцев.

В XIX веке все государственные меры поощрительного характера были отменены как недостойные христианства.

В XX веке после кровавой атеистической революции 1917 года миссионерство в отечестве стало невозможным, осуществлялось только частным образом в эмигрантском рассеянии и Зарубежной Русской Православной Церковью .


В 1995 году при Московской Патриархии РПЦ начал действовать Синодальный миссионерский отдел, также в 1996 году была основана Белгородская Духовная Семинария с миссионерской направленностью. Кроме того, при отдельных епархиальных управлениях РПЦ стали основываться миссионерские отделы [6].

3. *Охранение церковного учения* – это духовная цензура, посредством которой церковное учение сохраняется в своей чистоте и неповрежденности.

В широком смысле церковная цензура – это мнение церкви о всяком учении, имеющем отношение к христианской вере или нравственности. В этом смысле под понятие церковной цензуры попадают все определения Вселенских Соборов, осудивших то или другое учение, как ересь. В узком смысле под духовной цензурой понимается оценка произведений духовной литературы (или литературных произведений в целом) с церковно-догматической точки зрения. Оценка эта может быть или предварительная, до выпуска произведения в свет, или последующая – после выпуска.

Охранительные меры в отношении к церковному учению включают в себя:

- 1) Осуждение ложных учений, уклоняющихся от сформулированного церковью истинного учения. На древних Соборах вместе с формулированием истинного учения публично провозглашалось осуждение ложным учениям и лжеучителям, причем, обычно вслед за осуждением ереси на Соборе, издавались императорские эдикты о сожжении еретических произведений. Поэтому большая часть древних еретических книг была истреблена. Однако на Востоке уже VII-й



Вселенский Собор (Никейский, 787 года) в 9-м правиле постановил, чтобы сочинения иконоборцев (еретиков тех времен) не сжигались, а отбирались в патриаршую библиотеку для хранения с прочими еретическими книгами [7].

Такой подход для тех времен был новационным способом изъятия еретических книг из обращения. Правильность такого подхода была подтверждена временем: церковь получила возможность при необходимости узнавать сущность ереси из первых источников (то есть без искажения), что позволяло обоснованно и убедительно действовать против этой ереси богословско-литературной полемикой.


2) Воспрещение читать еретические книги – поскольку даже в конфессиональных государствах (т.е. тех странах, где христианство было признано государственной религией) всегда оставалась возможность тайного распространения еретических книг, то уже в древние времена составлялись духовной иерархией списки осужденных ею книг (иначе – «отреченных» книг). Такие списки известны в церковной литературе и западной, и восточной. Иногда они публиковались от лица духовной иерархии официально. Но на Востоке это не сделалось общим правилом регулярного характера, а на Западе эта практика стала общим правилом и была централизована.

3) Воспрещение печатать книги Священного Писания в каких-либо типографиях, кроме типографий духовного ведомства; при этом перечень книг Священного Писания установлен канонами.

4) Право надзора епископата над всеми изданиями церковных книг – богослужебных, богословских, канонических – прежде всего тех, которые носят официальный характер и издаются от имени православной церкви.

В отечественной церковной жизни предварительная цензура духовных книг была введена «Духовным регламентом» во времена преобразований Петра I. В синодальную эпоху высшим учреждением духовной цензуры был Священный Синод; ему была подчинена вся цензурная служба. Духовной цензуре подвергались не только предназначенные для печати сочинения духовного содержания, но и светские книги и статьи (т.е. любые литературные произведения), если светские цензоры находили в них места духовного содержания, относящиеся к догматам веры [8]. После реформы государственного строя страны в 1905 году цензура в отношении светских сочинений была упразднена.

В наше время в отечественной православной церкви нет цензурного учреждения. Но существует Издательский отдел Московской Патриархии, который и несет ответственность за православный характер книг и




журнальных статей, печатаемых официально от лица церкви. Эта же ответственность возлагается также на священноначалие, возглавляемое Патриархом и Священным Синодом. Тем самым условно можно считать, что на современном этапе духовная цензура имеет место, но только в отношении церковно-религиозной литературы. Можно сделать вывод, что право религиозного учения, включающее в свое содержание соблюдение, распространение и охранение христианской веры, является не только одной из трех составляющих церковной власти, но и одним из важнейших институтов права, не теряющим свою актуальность с течением времени. Правовые механизмы реализации данного права закреплены в ст. 21 Конституции ЛНР, согласно которой каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними, кроме случаев предусмотренных законом [9].

Литература

1. Цыпин В.А. Церковное право:2-е изд. – М.: Изд-во МФТИ, 1996. – С. 313.
2. Суворов Н.С. Учебник церковного права / Под редакцией В.А. Томсинова. – М.: Изд-во «Зерцало», 2004. – С. 295.
3. Смыкалин А.С. Каноническое право (на примере Русской Православной Церкви XI-XXI вв.). Учебное пособие. – УрГЮУ, изд-во «Перспектив», 2015. – С. 358.
4. Святое Евангелие от Матфея, гл. 28, 19-20.
5. Павлов А.С. Курс церковного права. – СПб: Изд-во «Лань», 2002. – С. 208.
6. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т.1. – М.: Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1996. – С. 616-617.
7. Павлов А.С. Курс церковного права. – СПб: Изд-во «Лань», 2002. – С. 210-212.
8. Портал-миссия.рф. Официальный портал Синодального миссионерского отдела.
9. Временный Основной Закон (Конституция) Луганской Народной Республики : [Электронный ресурс] – URL: <http://lug-info.com/documents/one/12>.

Lazor V.V. THE RELIGIOUS DOCTRINE'S LAW OF THE ORTHODOX CHURCH

The religious doctrine's law of the Orthodox Church, the elements of the law, including compliance, distribution and outposts of the Christian faith, are investigated. The value of the religious doctrine's law on the formation of the free ideology is shown. The historical research of the implementation of this law by the example of the Russian Orthodox Church is held. The positive impact of the religious doctrine's law on the institutions of the canon and secular law is identified.



Key words: law, canon law, religious doctrine's law, religion spread, religious compliance, censorship, ideology.

Лазор Валерий Васильевич – доктор юридических наук, профессор, зав. кафедрой международно-правовых дисциплин института юриспруденции и международного права Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

УДК 271

Слюсаренко А.В.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ АФОНЕ.


К 1000-летию юбилею русского присутствия на Святой горе.

Эссе приурочено к юбилею Русского монастыря на Афонском полуострове. В центре нашего внимания выдающиеся подвижники Афона XX века. Также мы обращаем внимание читателя на духовные связи Афона с Луганской землёй. Эссе было прочитано на республиканской научно-практической конференции «Православная культура в современном мире» в Луганском университете имени В.И. Даля 24 мая 2016 г.

Ключевые слова: монашество, имяславие, мировоззрение, непоминающие, Русское Зарубежье, святой.

Тысячелетний юбилей русского присутствия на Афоне даёт подходящий повод задуматься о луганской лепте в истории Святой горы. К сожалению, пока нам неизвестно были среди афонских монахов луганчане или нет. Тем не менее, по крайней мере два знаменательных имени связывают Афон и Луганск в XX и даже в XXI столетиях. Во-первых, это нынешний наместник Русского Пантелеимонова монастыря архимандрит Иеремия (Алёхин), который в 40-х-50-х годах жил в Луганске. Удивительное долголетие старца Иеремии – дар Божий и свидетельство всем нам благодатной силы монашеской жизни.

Будущий отец Иеремия родился 9 (22) октября 1915 г. на хуторе Новорусский в Области Войска Донского, часть которого ныне входит в состав территории ЛНР. В конце 20-х семья Якова Филипповича Алёхина была раскулачена и выслана в Сибирь. Шесть довоенных лет Я.Ф. провёл в



Мариуполе где трудился на металлургическом комбинате. В войну был угнан на работы в Германию. С 1945 по 1952 г. работал в Ворошиловграде на Втором хлебозаводе. Он вполне мог быть знаком с вторым, а хронологически, всё же первым луганским афонцем – с иеросхимонахом Никостратом (Кожушко), который именно в эти годы жил и молился в Ворошиловграде.

С 1956 по 1960 Яков Алёхин учился в Одесской семинарии. В 1957-м принял монашеский постриг с именем Иеремия. В Одессе о. Иеремия познакомился с схиигуменом Кукшей (Величко), известным афонцем-имяславцем. Именно по его совету, о.Иеремия подал прошение принять его в число братии Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Прошение было удовлетворено спустя 14 лет, в 1974 г.


Следует отметить, что к началу 60-х годов XX века на Афоне оставалось всего 35 престарелых русских монахов [1, с. 111]. В 1972 г. русских монахов на Афоне было всего 14 человек [1, с. 166]. Положение стало катастрофическим. Советская власть не позволяла гражданам своей страны пополнять состав братии русского монастыря на Афоне. Да и греки не желали усиления русской обители.

В предвоенном 1913 г. на Афоне подвизалось шесть с лишним тысяч инок, из которых больше пяти тысяч были выходцы из Российской империи [2, с. 19]. Но как раз в этом году Святейший Синод Российской Церкви осудил имяславие, распространившееся на Афоне, как ересь, и более тысячи наших монахов были принудительно выселены со Святой Горы. С тех пор и началось неуклонное уменьшение численности русской братии на Афоне.

Сущность богословия имяславцев удачно выразил о.Павел Флоренский: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя» [3, с. 114]. К сожалению, имяславцам не хватило в своё время мудрости выразить своё учение так, чтобы не вызвать соблазна в церковной среде. Греки обвиняли их в пантеистическом мировоззрении. С другой стороны, судьи имяславия, также не потрудились в достаточной степени для того, чтобы увидеть верную духовную сердцевину в этом учении. В поддержку имяславия выступили такие выдающиеся русские мыслители как прот. С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев, М.А. Новосёлов, В.Ф. Эрн.

В основе имяславия лежало учение св. праведного о. Иоанна Кронштадтского, изложенное им на страницах своего дневника «Моя жизнь во Христе».

В частности, Кронштадтский пастырь писал: «Когда ты про себя говоришь или произносишь имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом имени ты



имеешь всё существо Господа: в нём Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет неприступный, всемогущество, неизменяемость... Имя Его есть Он Сам – единый Бог в трёх Лицах...» [4, с. 185].

Вождь имяславцев иеросхимонах Антоний (Булатович; †1919), человек с интереснейшей судьбой, добился разрешения служить армейским священником в первую мировую и был убит революционными бандитами в гражданскую. Могила его была обнаружена в 2003 г. в деревне Луциковка, Сумской области. Усилиями местных архиереев могила праведника благоустроена, на месте его жилища возведена часовня [5].

Среди изгнанных с Афона монахов оказался и иеромонах Никострат (Кожушко; 1865-1952), поселившийся в Луганске. Имяславцы до Революции так и не были реабилитированы, хотя и первоначальный гнев власти быстро смягчился. В советское время имяславцы ушли в катакомбы, в ряды непоминающих митрополита Сергия (Страгородского). Известно, что о.Никострат окормлял небольшую общину монахов-катакомбников, которая имела подземный храм в Камброде. В 1951 г. землянка была обнаружена. К сожалению, жизнь о.Никострата остаётся до сих пор не изученной и ждёт своих проницательных исследователей. Погребён схимонах Никострат на луганском кладбище «Острая могила». Несмотря на отсутствие сколько-нибудь подробной информации о жизни подвижника, могила его не забыта, люди посещают её, поминают старца в молитвах. Судьба о.Никострата типична для имяславцев. Вот, к примеру, ещё один имяславец схимонах Василий (Ожерельев), почивший в Оренбурге. Местная газета сообщает о нём следующее:

«На старом городском кладбище в Оренбурге захоронен афонский молитвенник Василий Ожерельев. Священники о нем почти ничего не знают. Зато у мирян он давно снискал славу праведника, прозорливца и заступника.

Оренбуржцы приходят на могилу афонского старца за исцелением от болезней, просят помощи в разрешении трудных жизненных ситуаций. И не устают рассказывать о чудесах, которые происходят после посещения этого места. (...)

Схимонах Василий Ионович Ожерельев пришел в Россию с Афона. Его мирское имя неизвестно. (...) До конца своих дней отец Василий жил у духовных чад Анастасии и Павла Шипиловых. Они его и похоронили в 1940 году. Прожил старец 115 лет» [6].

Что касается, о.Иеремии (Алёхина), то он с 1976 г. стал духовником Пантелеимонова монастыря. Спустя три года, в 1979 Константинопольский патриарх Димитрий I утвердил избрание архимандрита Иеремии настоятелем обители. С тех пор, старец бессменный предводитель русского монашества на Афоне. В минувшем году о.Иеремии исполнилось 100 лет. Президент

России В.В. Путин в ознаменование этого юбилея наградил афонского старца орденом Александра Невского¹.

Вспоминая Русский Афон на кафедре теологии, невозможно не упомянуть имена выдающихся святителей русского зарубежья архиеп. Иоанна (Шаховского; †1989) и архиеп. Василия (Кривошеина; 1985), творчество и жизнь которых сыграли значительную роль в возрождении Русского Православия в XX веке. В 1925 г. оба будущих владыки в компании с Сергеем Сахаровым (будущим архимандритом Софронием; †1993) встретились на Афоне, где познакомились с преподобным Силуаном (Антоновым; †1938). 22 года подвизался на Афоне монах Василий, сын царского министра земледелия. Именно благодаря заботам архиеп. Василия (Кривошеина), митрополит Никодим (Ротов) обратил внимание советской власти на нужды Русского Афона. Собственно, тема Афона в творчестве вл. Василия присутствует почти везде – в богословских трудах, воспоминаниях, докладах, письмах. В трудные времена в 60-е – 70-е владыка оказывал Русскому монастырю посильную денежную помощь из своих небогатых сбережений. В своём последнем письме афонскому иеросхимонаху Димитрию от 27 января 1985 г. вл. Василий вспоминает и о. Иеремию (Алёхина), именуя его «святим человеком» [1, с. 187].

У архиеп. Иоанна (Шаховского) есть замечательный очерк «Старец Силуан». Автор так описывает облик старца:


«Он весь горел и светил. Когда, в 1936 году, я посетил вторично Афон, Силуан заведовал складом продовольственных продуктов Свято-Пантелеймоновского русского афонского монастыря. Это было чисто хозяйственное послушание, но оно не только не отвлекало старца от непрестанной молитвы и упражнения во всех христианских чувствах, но, наоборот, давало ему желаемую меру общения с людьми и уединения. Он жил один, при этом монастырском складе, за оградой обители, у самых волн моря... Море, звёзды, торжественная гора Афон, стоящая в отдалении, зелёные её отроги, и тут же пред ним синеглабые купола русского монастыря, куда пришёл он молодым из средней России. Любовь старца Силуана выражается простыми словами – «скучания о Боге» [7, с. 490].

Хочется пожелать и всем нам этого *скучания о Боге* в надежде на встречу со Христом, Который есть Путь, Истина и Жизнь.

Литература

1. Василий (Кривошеин), архиеп. Письма о горнем и дольном. СПб.: Сатис, 2010. – 367 с.
2. Дворкин А.Л. Афонские рассказы. М.: ПСТГУ, 2007. – 240 с.

¹Схиархимандрит Иеремия (Алёхин) преставился о Господе 4 августа 2016 г.



3. Иларион (Алфеев), епископ. Священная Тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславческих споров. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2002. – 578 с.

4. Иларион (Алфеев), еп. Православие. Т.1. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2008. – 864 с.

5. В Луциковке почтили память иеросхимонаха Антония (Булатовича) : [Электронный ресурс] – URL: http://www.pravoslavie.sumy.ua/ru/2009-07/news_201/

6. Яковлева Л. Могила монаха овееяна легендами // Оренбургская сударыня. №19 (1037) от 19.05.2015.

7. Иоанн (Шаховской), архиеп. Избранное. Петрозаводск: Святой остров, 1992. – 576 с.

Slyusarenko A.V. REFLECTIONS ON MOUNT ATHOS. The 1000th anniversary of the russian presence in the holy mount

Essay prepared for the anniversary of the Russian monastery on Athos Peninsula. Our focus outstanding ascetics of Athos twentieth century. We also draw your attention to the spiritual communication with Athos Lugansk region.

Key words: monasticism, deification, worldview, unmentioning, Russian Abroad, saint.

Слюсаренко Алексей Владимирович – протоиерей, кандидат богословия, клирик храма святых мучеников и исповедников Гурия, Самона и Авива, г. Луганска. Старший преподаватель кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени В.И. Даля (г. Луганск).

УДК 241.13+141.13


Стрельникова Н.И., Титаренко С.А.

И. ИЛЬИН: ПРАВОСЛАВИЕ КАК ОСНОВА РУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Статья посвящена теофилософскому пониманию важности Православия для возрождения русских национальных культурных ценностей как основы развития российской государственности. Рассмотрен вопрос деструктивного вмешательства «западного духа». Авторы проясняют позицию И. Ильина и приходят к выводу, что Ильин значим не только для современников, но и для людей постсоветского пространства.

Ключевые слова: Дух, духовность, православная культура, русское государство, особенность русского характера.

В свете происходящих событий последнего времени очень важным, на наш взгляд, является рассмотрение вопросов строительства русской




государственности на основе принципов православной духовности. Православный философ-правовед серебряного века Иван Александрович Ильин выработал новый теологический подход к возрождению русской культуры как основы построения русской государственности. Именно проблеме реконструкции его взглядов и посвящена наша работа.

Русская государственность в концепции И.А. Ильина, формируется с учетом исторических, территориальных, климатических факторов. В соответствии с этими особенностями складывается культура, быт, обычаи, предания, а с ними мировоззрение и менталитет русского народа. Проблему своеобразия русского религиозного опыта, в большей степени определяемой как христианской православной верой, Иван Александрович раскрывает в произведениях «Основы христианской культуры» и «Аксиомы религиозного опыта». Нужно заметить, что понятия «культура», «православие», «духовность» выступают как неотъемлемые части единого православного целого, как составляющих компонентов концепции развития русской государственности. Дух православия формировал на Руси нравственно – эстетические основы человека и общества в целом.

Именно особенности русского характера, возвращенного на православных традициях, формировали русское общество. Независимо от происходящих внутренних и внешних политических событий, русское общество размышляет не логикой разума, а душой и сердцем. Когда только было отменено крепостное право, в 1866 году Ф.И. Тютчев написал: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить: у ней особенная стать – в Россию можно только верить». [8, с. 48]. В этих строках скрыт сакральный теологический смысл. Другими словами автор говорит, что только вера людей руководит благотельностью дел и поступков, а вместе с тем и определяет жизненный вектор развития. В этих строках уже показана суть самобытности русского характера, которая не поддается западной обывательской логике и не подлежит оценке по европейским стандартам. И именно русский характер, основанный на православных традициях, формировал уникальность русского государства.

Идейная концепция Русского государства, разработанная Иваном Александровичем, может быть положена в строительство развитой государственности основанной на духовности, правосознании и уникальной системе правления. Аргументация позиции исследователя была настолько яркой, оригинальной и убедительной, что ее научная острота является актуальной и в наше время, поскольку в современном общественном сознании до сих пор превалирует идея материального обогащения, а не духовного самосовершенствования. В научных трудах И. А. Ильина освещаются актуальные позиции по проблемам



гражданственности, духовности и «правосознательности», которые рассматриваются через призму религиозной сферы жизни общества. Это имеет огромное значение для осмысления современных реалий.


В настоящее время мы являемся очевидцами и участниками особо значимого исторического события – возрождения и становления Русской республики на территории ЛНР. Это событие является фазой активного преобразования всего русского государства. Поэтому, наше будущее во многом зависит от того, насколько глубоко и всесторонне мы освоим бесценное духовное наследие и, основываясь на выводах прошлых и настоящих лет, направим вектор и зададим темп развития государственности в нашей стране. «Истинно великое и значительное всегда остается очагом духа, способным зажечь новые огни и дающим верный знак о новых, грядущих победах» [7, с. 7], говорил Ильин.

В поисках ответов на неоднозначные, а часом даже риторические вопросы о переосмыслении сущности, назначения и места государства в обществе, очень важно учесть опыт мыслителя Ильина. Он характерен дисциплиной ума, обусловленный юридическим мышлением. В этом смысле важно изучить теоретические работы Ивана Ильина, пронизанные четкостью анализа идей о духовном возрождении России.

Идея возрождения русской государственности заключается, прежде всего, в духовном единстве функционирования государства и жизни общества. Отсюда можно сделать вывод: в основу социально-политического устройства современной России должна быть положена концепция, выстраиваемая в соответствии со спецификой православной культуры. Она позволит России отказаться от идеологии и практики «догоняющего развития» и помочь ей встать на путь инновационного развития, превратив национальные особенности в конкурентные преимущества.

Результаты исследований И. Ильина в области теологического воспитания могут быть положены в основу формирования духовности русского общества. К ее составляющим, Ильин безапелляционно относит русское православие, основанное на доброте, отзывчивости, благородстве и бескорыстии, при этом не отделяя память об отечественной истории, исполненной героическими подвигами, неоспоримыми победами, искренней честью и доблестной отвагой от формирования характерных черт русского характера. Это позволит объединить все народы, живущие в России.


Особый акцент Ильин ставит, на том условии, что материальное начало не является определяющим фактором формирования русского общества. И здесь мы должны понимать, что навязанные нам ложные



западные ценности, в виде биологических инстинктов и материальной алчности, лишь порабощают наше сознание, делая нас рабами своих низменных желаний. И приближают наше государство к принятию «учреждения», учредителями которого, являются западные правители, стремящиеся управлять своей властной силой бездуховным «стадом». Поэтому жизненность и прочность нашего государства определяется уровнем высшей формы государственного правосознания России – Православным мировоззрением. Государство должно рассматриваться как часть мира православной культуры, как правовая форма Родины, как патриотическое чувство ответственности за свой край, в котором общество чтит традиции и воспитывается на подвигах своих предков.

Основными принципами концепции Ильина в возрождении русской государственности являются: духовно нравственное существование государства и общества; духовная солидарность в формировании государственных целей и принятий решений; соответствие деятельности государства народному правосознанию. Для русского человека сильное государство – это цель, смысл, жизнь и объединяющее начало. Иван Александрович Ильин говорил: «... бытие России требует единовластия – или религиозно и национально укрепленного, единовластия чести, верности и служения..» и тогда «Россия, оставаясь Россией, органически и в то же время стихийно растёт и цветет..» [4, с. 48]. Только сильное государство с единовластием в состоянии обеспечить целостность и единство общества, гарантировать необходимый порядок, защитить страну от иноземных нашествий. Эта позиция государства резко отличается от западного понимания. Для западноевропейца и американца государство ассоциируется с несвободой, принуждением, вследствие чего он стремился всячески ограничить его могущество. Для этого создавались принципы демократии, равенства и защиты прав человека.

Основой любой цивилизации является ее национальная культура, основанная на духовности, вере, состоянии которой в настоящее время вызывает всё более растущее чувство тревоги за будущее человечества. Мы стали свидетелями, очевидцами и участниками нарастающих темпов деградации, как духовности, так и культуры и понимаем, что если этот процесс не остановить, то катастрофа современной цивилизации в общепланетарном масштабе станет неизбежной. Подмена понятий в сознании людей стало нормой для правящего клана, добродетель называется злом, а зло в словоблудстве выставляется добром. Отсюда результат – уничтожение ряда стран, которые не покорились геополитическому диктату. Это безнравственное покорение до уничтожения разумного человека человеком по принципу «выживает




сильнейший», никаким образом не пересекается со словом Божьим – духовным образом жизни человека разумного. Бездуховность, вседозволенность и безнаказанность породили демоническое общество, в котором правят материальная выгода, обман и неведение.

Именно И.А. Ильин, как никто другой, ясно прозревал планетарный кризис и квалифицировал его как кризис духовный в его религиозном сосредоточии. Работы И.А. Ильина обращены к нам, застающим этот кризис. Выход из кризиса предполагает, в первую очередь, не внешние преобразования, а само внутреннее, душевно-духовное преображение человека с иной вертикалью ценностей, с иным пониманием существа человека и межчеловеческих отношений, с иными ориентирами в жизненном мире, в воспитании и образовании, в религии и культуре, в политике и хозяйстве, в армии и суде. «Ибо ментальность современного человека с ее техно-, и экономи- коцентричностью не позволит преодолеть кризис» [2, с. 10]. Вывод философа-политика С.З. Гончарова, полностью разделяется нами.

Если оценивать «старушку Европу» со стороны развития событий в рамках Западной цивилизации, то нужно отметить, что христианская вера уходит в прошлое и по факту остается лишь декларативной. На «Западе» религия давно уже перестала быть центром духовной жизни, культура обособилась от христианства и ушла в безрелигиозную, безбожную пустоту, в никуда. Именно об этом, еще в 1937 в Женеве писал Иван Александрович, говоря, что западный человек «религиозно мертвеет, умственно и нравственно вырождается и идёт навстречу невиданному ещё в истории человечества культурному кризису» [5, с. 127]. То есть вера в добро, справедливость и благие дела не являются эталоном благодетеля, вера в Бога, воспринимается как пережиток прошлого, а страх перед Всевышним может лишь держать людей в повиновении к «добродетелю». В этом случае обращаясь к работам Ивана Александровича, нужно отметить, что Ильин всегда оставался глубоко верующим человеком, для которого идея Бога не средство для усмирения трудно управляемой части общества, он видит мир как Божественное творение в его способности двигаться к совершенству добродетели. И при всей взаимосвязанности рационального и морального сознания, многообразии форм сочетания зла и неразумия, добра и разумности Иван Александрович свидетельствует о том, что разумность является истинной только тогда, когда она приводит к добру.


Оппонируя Н.А. Бердяеву, Иван Александрович связывал современный кризис культуры Запада больше не с духовно-религиозным упадком культуры, а с развитием «демократических» процессов этой



цивилизации. Но приходя к своим выводам, он также считал, что культура западной цивилизации понижалась пропорционально «углублению» западной демократии. «От демократизации, – писал Н. Бердяев, – культура повсюду понижается в своём качестве и в своей ценности. Она делается более дешёвой, более доступной, более широко разлитой, более полезной и комфортабельной, но и более плоской, пониженной в своём качестве, некрасивой, лишённой стиля» [1, с. 523]. По его мнению, западная культура перешла в цивилизацию, а именно в свою фактическую противоположность, потому, что культура это явление, прежде всего духовное, цивилизация – материальное. По его убеждениям культура имеет душу, цивилизация – лишь методы и орудия, культура гордится своим прошлым и держится традиции, цивилизация гордится настоящим и её мало интересуют прошлые достижения и могилы предков. Культура стремится к вечному, цивилизация живёт сегодняшним днём: здесь и сейчас. Таким образом, цивилизованная западная демократия утилизирует культуру, превращает её в средство политики и экономики, лишает культуру её основы, её стержня – духовности, без чего культура погибает.

Без понимания вышеизложенных истин нам не понять суть тех духовных и культурных процессов, которые происходят в нашем отечестве, тем более что прозападнически настроенная часть нашего населения постоянно и настойчиво продолжает призывать нас войти в лоно западной цивилизации и приобщиться к её «великим» культурным достижениям. Совершенно очевидно, что это будет грозить нам невозможностью возрождения национальной духовности и угрожает нашей национальной культуре, а стало быть и национальной идентичности. Пойти на это могут только люди, полностью утратившие национальное и патриотическое чувство, связь с культурой своего народа.

Изучая специфику русского общества, нужно отметить, что она имеет сугубо религиозные корни. И национальная религия является базисом, на основании и с согласия которой могут создаваться надстройки. Поэтому выдавливание из развитого общества религиозного, т.е. духовного элемента, по сути, является убиением души и сердца и превращение людей в кукол или роботов – либо не управляемых, либо управляемых. В этом случае происходит ловкая замена ценностей. Так Запад, выдавливая Православие, подменяет его демократией. И хотя сама концепция демократии разумна и справедлива, но в действительности навязываемая модель демократии является всего лишь ширмой, за которой нам несут «троянского коня», раскрытие разрушительной силы происходит после его принятия. Суррогат такого происхождения является современной «массовой культурой». Различия между истинными понятиями и




внедряемыми симулякрами очень велико. Православное богословие формирует духовность, которая напитывает общество, и возникающий суший дух народа создает особую культуру. Культура имеет аристократическое происхождение, а не демократическое, как в этом убеждают нас прозападные средства массовой информации.

Современные глобалисты с помощью новейших психотропных технологий, через глобальные средства массовой информации, стараются изменить человеческое сознание, меняя ценности религии, истории, на якобы справедливые демократические шаблоны. Целью этих манипуляций является полное искоренение духовности вместе с исторической религией. На смену этим ценностям внедряются понятия демократической, «массовой - новой культуры» и «новой религии». Эта псевдокультура поглощает внимание масс незначимой, но азартной информацией, в результате чего общество рискует превратиться в бездуховную, несмыслящую толпу, что по сути дела является удобным фактором для оккультных манипуляций.

Духовной основой русской культуры является не только русское Православие, унаследованное по преимуществу у византийского христианства, но и славянское язычество, ибо мы, по мнению Г.П. Федотова, «лучше всех культурных народов сохранили природные, дохристианские основы народной души» [9, с. 181]. И здесь нужно отметить, что национальный характер, отличающийся сердечным чувствованием и искренней любовью, у русского православного человека формировался многими сопутствующими факторами, а именно: исторической событийностью, территориальным расположением, географическим простором и, конечно, физическим набором данных, которыми наградила природа русского человека.

Именно Православие стало основой и душой русской культуры. Оно определило и национальную самобытность общества. Православие формировало, создавало и укрепляло дух народа, закрепляло духовные ценности, по сути дела создавая Православную культуру. Именно об этом говорил Иван Александрович: «Духовный акт, которым народ творит свою культуру, есть акт национальный, он возникает в национальной истории, он имеет особое национальное строение, он налагает свою печать на всё содержание национальной культуры» [4, с. 328]. Сущность русского духа состоит в том, что обладая терпимостью и прощением, он стремится туда, где правда и справедливость, там, выражаясь словами Э. Хэмингуэя, «чисто и светло».

Ильин раскрывает суть религии как духовного начала, от которого формируется уже материальная культура. Таким образом, Ильин дает



понять, что именно религия характеризует деятельный творческий подход к культуре, утверждает в ней богодуховный характер, совмещая божественное и человеческое. Именно в этом главная особенность творческого замысла Ильина, который позволяет исследователю увидеть и логические построения с философскими выводами, и тонкую психологию с инструкциями к действию. Он успешно совмещает и художественный литературный стиль с политической аналитикой. Все это действие происходит на базе гармоничного сочетания научного рассуждения и образного творчества философа-правоведа.

В своей работе «Путь духовного обновления» Ильин раскрывает суть божественного в человеке и говорит о духовном опыте как творческом первоисточнике всей духовной культуры. В нем теолог культуры называет национальную культуру народа «Гимном, пропетым Богу в истории», используя христианское знание о том, что «Бог есть любовь» Иван Александрович определяет любовь как «безусловный первоисточник всякого творчества, всякой культуры» [6, с. 239]. При этом Ильин разделял Христианскую веру от государственного правления, хотя обоим понятиям предавал культурное значение. Создавать христианскую культуру, значит – «вносить в земную жизнь свет Христова учения, творчески развивая дары Святого Духа в ее ткани» [3, с. 19]. То есть призвание веры состоит в том, чтобы «вносить свет», но ни в коем случае не претендовать на политическую власть. Править должно государство, а творить народ. При этом церковь призвана быть учителем, не докучая тем домам, где проповедь будет отвергнута, пишет Ильин в «Основах христианской культуры»

Основываясь на учении Ивана Ильина, мы приходим к выводу, что потребительское отношение к жизни, которым наполнена настоящая социальная действительность, можно охарактеризовать, как животный инстинкт в аббревиатуре цивилизации, в котором забывается о сущем Духе Творца. В погоне за материальными ценностями, мы утрачиваем богоподобие, в котором присутствуют сверхсознание, логика, мышление, взаимодействие которых должны благо творить и никак не разрушать в погоне за наживой. Понимание добродетели и есть лучшее национальное качество нашего народа. И только такой подход позволит возродить великую русскую культуру, а с ней и Россию.

Ильин значим не для современников, его мысли и призывы обращены к нам, людям постсоветского пространства. Во многом они уже стали пророческими.



Литература

1. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства / Н.А. Бердяев // Сочинение: в 2т. Предисл. Р.А. Гальцевой. – М.: Искусство, Лига, 1994. Т. 1. – 542 с.
2. Гончаров С.З. Философия совершенства И.А. Ильина / С.З. Гончаров. – Екатеринбург: НОУ ВПО «Урал. инс-т. бизн.», 2007. – 257с.
3. Ильин И.А. Наши задачи / И. А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. – М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. – 496 с.
4. Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи / И. А Ильин, предисловие О. И. Платонова – М.: Алгоритм, 2015. – 464 с.
5. Ильин И.А. Основы христианской культуры / И. А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. – М., 1993. Т. 1. – 400 с.
6. Ильин И.А. О России. Три речи / И. А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. – М., 1996. Т. 6. Кн. 1. – С. 7-37.
7. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека: монография. – СПб, «Наука».1994. – 541с.
8. Тютчев Ф.И. Лирика: Анализ текста. Основное содерж. сочинения / Ф. И. Тютчев //Авт.- сост. Н.Ю. Буровцева. М., 2005. – 91 с.
9. Федотов Р. П. . Судьба и грехи России / Р. П. Федотов // Сочинение сочинений: в 2 т. – СПб, София – Т.2. – 1992. – 198 с.

Strelnikova N.I., Titarenko S.A. CHRISTIAN ORTODOXY IMPORTANCE FOR RENAISSANCE OF RUSSIAN STATE IVAN ILYIN'S CONCEPT

The article is devoted to theophilosofical understanding of the importance of Orthodoxy for the revival of Russian national cultural values as the basis of development of Russian statehood. The question of destructive interference of «Western spirit» has been considered. The authors clarify the position of I. Ilyin and come to the conclusion that Ilyin is not significant only for his contemporaries, but also is significant for the post-soviet people.

Key words: *spirit, spirituality, orthodox culture, the Russian state, feature of the Russian character.*

Стрельникова Наталья Ивановна – аспирант кафедры философии Луганского национального аграрного университета (г. Луганск).

Титаренко Сергей Анатольевич – доктор философских наук, профессор, кафедры философии Луганского национального аграрного университета (г. Луганск).

Лукьяненко К.А.


ВЛАДИМИР ВЕЛИКИЙ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ТИП (педагогический пример перехода от внешнего человека к внутреннему)

«Мы только еще начинаем пристально взглядываться в учительный образ отца нашей нации по плоти и по духу. Только начинаем разгадывать святыне заветы русского Красного Солнышка...70 лет извращенческого перевоспитания не изменит духовной глубины русской души. Она вспомнит праотца своей культуры, человека «великой совести», св. князя Владимира и возгорится желанием исполнить его заветы» (А.В. Карташев).

И.А. Ильин, в своих непрезойденных «Аксиомах...» писал: «Религиозное обращение есть переворот в жизни личности, переворот, которого окружающие обычно не понимают или даже не одобряют» [3, с. 46]. Так было и есть с личностью святого князя Владимира. Многие не понимают его судьбоносного выбора: одни критикуют, другие восхищаются, третьим вовсе параллельно. Для нас выбор князя интересен и важен не только с исторической точки зрения. Выбор планетарного значения выходит далеко за рамки истории, он содержит в себе бесконечное множество аспектов, т.к. опирается на опыт «невидимого», на опыт «вечности» (2 Кор. 4:18). Метафизика, диалектика и телеология – 3 основные грани этого грандиозного выбора. А религиозное обращение князя является потрясающим примером религиозно-антропологической динамики – перехода от внешнего человека, живущего в соответствии с временной логикой, к внутреннему человеку, живущему в соответствии с логикой вечности (В.Д. Исаев, В.И. Ильченко) [5-11]; из язычества в православное христианство. Автор данной статьи предпринял попытку осмысления внутренних душевных коллизий непростой метаморфозы личности князя Владимира, а также задался целью проанализировать религиозный опыт святого князя и определить его религиозный тип.

Ключевые слова: *внешний человек, внутренний человек, метафизический обморок, религиозное обращение, религиозный опыт, религиозный тип.*

Для осмысления заявленного, нам необходимо, прежде всего, процитировать двух замечательных людей, посвятивших немало своих сил раскрытию масштабности личности святого князя Владимира. Слова этих




мыслителей очерчивают контуры нашего сжатого исследования и, собственно, выражают наш взгляд на историю Крещения Руси и на личность Святого Равноапостольного Великого Князя Владимира.

Итак, первая, очень важная мысль принадлежит ученому, историку и богослову А.В. Карташеву. В своей работе «Святой Великий Князь Владимир – Отец Русской Культуры» он написал следующее: «Князь «Красное Солнышко» сформировал коллективную историческую душу народа и стал истинным отцом – родителем нашей культуры. Подавляемые культурными успехами Запада некоторые из наших отцов и дедов сомневались в положительном значении дела св. Владимира и даже, как парадоксально смелый Чаадаев, считали его нашим несчастным роком. В противоположность им, не смущаясь никакими внутренними трагедиями нашей культуры и, наоборот, видя в них знамение великого призвания, мы признаем восточную купель св. Владимира Божиим благословением нашей истории. Если мы это еще не осознали во всей силе, не осознали, что без православного корня нет русской культуры, ибо без Православия нет и русской души, родящей из себя культуру, если мы еще не чтим ярко и достойно отца нашей православности – крестителя Руси, это только признак незрелости нашего национального самосознания» [13]...

Вторая же мысль, не менее важная, но еще более глубокая, нежели первая, принадлежит святителю Николаю Сербскому. 28 июля 1932 года в Белграде, в день празднования памяти святого Владимира, размышляя на тему важности феномена святого князя и его ошеломляющего значения для земли Русской и других народностей, он сказал: «История крещеной Руси представляет собой макрокосмически душевную драму святого Владимира, как святой Владимир микрокосмически представляет собой всю историю крещеной Святой Руси» [19]. Концентрация мысли святителя, и образ его святой жизни помогли ему очень тонко и точно определить и увидеть глубинную связь духовного опыта самого князя Владимира со всей Русью, с русским народом! И это действительно так. Варварская жизнь князя и его последующая религиозная метаморфоза стали не просто духовным фундаментом, на котором строилась Святая Русь, но и призмой христианского религиозного опыта. Но, обо всем по порядку.

Так, на сегодняшний момент существует несколько версий относительно того, как происходило крещение земли Русской, как сделал выбор и крестился сам князь Киевский. Недобросовестные исследователи пытаются очернить выбор князя, усматривая в нем исключительно меркантильный подтекст, при этом еще и апеллируя к его жестокости, его варварству. Разумеется, своими такими исследованиями они ставят под сомнение и всю его последующую духовную жизнь, и его святость.




Другие же, известные исследователи личности князя Владимира, наоборот, вслед за Нестором Летописцем и митрополитом Илларионом, говорят о выборе князя как о результате его личностного искания. Ученые предполагают, что князь был глубокой натурой типа Ф.М. Достоевского, человеком, ищущим Правды, Истины, как и многие другие выдающиеся люди, искавшие Бога Живаго. И, действительно, можно предположить, что параллельно с событиями, происходившими в политическом пространстве того времени, между Византией и Русскими землями, Владимир-язычник, вполне мог осмысливать феномен самой жизни и задаваться вопросом: а для чего я живу, для чего живет каждый человек и какова же, собственно, цель этой земной жизни? Эти семена сомнения и искания могла посеять в душе еще юного Владимира его бабушка, княгиня Ольга, принявшая христианство Византийского обряда первой из правителей Киевских.

Именно эти две фигуры: княгини Ольги и князя Владимира – являются ключевыми в осмыслении метафизики осуществившегося выбора. Выбора, как мы уже говорили, имеющего грандиозное историческое значение для всей Руси.

Нестор Летописец в «Повести временных лет» описывает нам не просто житие и годы политического княжения Ольги и Владимира, но он их представляет как религиозные типы. Благодаря свидетельствам, пусть кратко, но мы смогли увидеть их путь от язычества к христианству. Несомненно, со слов монаха Нестора, княгиня Ольга перед нами предстает как очень мудрый правитель. Но, будучи язычницей, она и поступала коварно, и обрекала на дань и на рабство, и убивала. Князь Владимир, согласно летописи, был более жестоким человеком, нежели Ольга: «аки зверь бях, много зла творях в поганьстве и живях, яко скоти, наго» [2]. Известно, что он и брата своего убил, и стал, как прелюбодей, жить с его женою, которая, вдобавок ко всему, была монахиней, а после родила ему сына. Когда он стал княжить в Киеве, то поставил кумиры языческим богам, которым киевляне приносили в жертвы своих сыновей и дочерей. Летописание говорит о том, что «Владимир был побежден похотью», он был «блудником безмерным и жестоким» (Т. Межиборский): у него было несколько жен, от которых родились дети Владимира и около восьмисот наложниц, но и этого ему было мало: «И был он ненасытен в блуде, приводя к себе замужних женщин и растляя девиц» [17]. Также, согласно преданию, он изнасиловал на глазах у родителей их дочь, а после убил и самих родителей и ее братьев. Смеем предположить, что летописец отразил не все злодеяния, совершенные князем и княгиней в их языческие лета...

Так какими же людьми предстают пред нами князь Владимир и княгиня Ольга? Разве это худшие из правителей за всю историю




человечества? Разумеется, нет. Есть примеры правителей гораздо ужаснее этих, например императоры Калигула и Нерон. Но есть нечто, что объединяет и первых и последних. Подобная деспотическая жизнь в бесконечной удаленности от Бога являет нам пример «метафизического обморока». Мы не зря здесь используем именно такое, несколько необычное определение. Первым, употребил словосочетание «метафизический обморок» митрополит Антоний Сурожский, описывая состояние Спасителя нашего, Господа Иисуса Христа, как состояние полной «утраты Бога». Саму возможность утраты Бога митрополит называет «самой великой потерей для человека, самой большой трагедией в жизни человечества» [21]. Эту утрату Бога, в определенном смысле – метафизический обморок, испытал и Христос, «когда вдруг Он остался один, умирающий, разделяющий с нами самое страшное, что может быть – без-божие, отсутствие Бога в жизни: Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» [21].

Этот пример нам показывает не просто фрагмент из жизни Спасителя, но он нам раскрывает религиозный опыт Иисуса Христа. Мы же с Вами, опираясь на этот опыт Христа, можем только предположить, каким жутко-неописуемым является состояние человека, живущего без Бога. Поэтому, мы используем данное определение по отношению к князю Владимиру и Ольге. Однако им не был еще известен живой опыт богообщения, до их обращения. А потому, вполне логичным можно было бы говорить не просто об их метафизическом обмороке, но, что еще страшнее – о метафизической коме (или летаргии). Они ведь могли и вовсе не прийти к познанию Бога, не так ли?

В целом же, «метафизический обморок» (кома, летаргия...) – это опыт полной Богооставленности; это жизнь человека без живой глубины, без «осиянности и согретости» внутренним Божественным светом. Уже упомянутый нами российский философ И. Ильин очень верно описал жизнь в подобном состоянии: «Это – земное без Божественного; внешнее без внутреннего; видимость без сущности; оболочка, лишенная главного; пустой быт, бездыханный труп, повапленный гроб; суэта, прах, пошлость...» [4]. Такое состояние, несомненно, присуще было каждому язычнику. В таком «метафизическом обмороке», несомненно, находится и каждый человек, не пришедший к Богу...

Чтобы более отчетливо понять, о чем идет речь, нам необходимо остановиться на определении таких понятий как: внешняя и внутренняя жизнь, внешний и внутренний человек. Наглядный пример различных уровней развития духовного бытия человека, следуя христианской традиции, дает в своем словаре В.И. Даль. Для нас сейчас важны первые




два определения из четырех, потому что именно они раскрывают сущность внешнего человека. Вот, что он пишет: «1) Человек плотский, мертвый едва отличается от животного, в нем пригнетенный дух под спудом. 2) Человек чувственный, природный признает лишь вещественное и закон гражданский, о вечности не помышляет, в искус падает» [1, с. 605].

Так, путь «внешнего» или «ветхого» человека – это путь человека живущего только по зову плоти, это путь – «вне Главного», без Бога. Жизнь плотского человека перенасыщена фальшью, лицемерием, снобизмом, меркантилизмом, гедонизмом, эгоизмом, эгоцентризмом и т.д и т.п. Внешний человек ведет пошлый образ жизни, потому что он ограничен, как он думает, лишь земными, временными рамками. «После меня – хоть потоп» – вот жизненный принцип, личное кредо такого человека. Человек, живущий только внешним, пребывает в полной зависимости от плотского начала и потому его существование преследует эгоистические цели. Обеспечение элементарных жизненных потребностей и выполнение необходимых функций как цель жизни, говорит о пассивном существовании человека. Кстати, Н. Гоголь, называл такую жизнь простым существованием, а людей, ведущих подобный образ жизни – «существователями». Вспомним, чего стоят герои его «Мертвых душ», «Ревизора», «Шинели» и др.

Человек «живущий по плоти» – «о плотском помышляет», его духовные потребности неразвиты, он не осознает, что помышления плотские суть вражда и смерть, в отличие от духовных, которые – жизнь и мир (Рим. 8: 5-7). Плотский человек обладает душевностью, но не духовностью (1Кор. 2:14; Иуд. 1:19). Он имеет возможность стать человеком духовным, однако не реализует ее. Отказываясь от своих духовных начал, человек начинает вести жизнь не просто греховную, но откровенно изменную. Можно вспомнить, например, «Портрет Дориана Грея» О. Уайльда... Телесность удерживает человека внизу, у границ животных инстинктов. На этом уровне человек как-бы погружает себя в «духовнонепроницаемый футляр» и создает внешнюю, удобную для себя религию (сонм различных культов), а все «сложное», т.е. духовное, за невозможностью разума отсекается как ненужное или вообще не постигается.

«Ветхий наш человек совершенно противоположен новому, – говорит Святой Иоанн Кронштадтский, – у ветхого свое зрение лукавое, свой слух лукавый, осязание лукавое и нечистое обоняние и вкус нечистые; воображение и память лукавы и нечисты; ум нечист, сердце нечистое и воля нечистая; намерения и предприятия нечисты, вся деятельность богопротивная, потому что полна самолюбия, самоугодия, своекорыстия» [14].




Подобным образом, до «перемены своего ума» (метанойи) жила княгиня Ольга. Так жил и князь киевский Владимир. В обоих случаях, и в жизни княгини Ольги, и в жизни князя Владимира мы видим чудесное обращение, переход от жизни в рамках логики внешнего человека, к жизни по законам совести – по велению внутреннего, «сокровенного сердца человека», как о том говорит Святое Писание. На их замечательных примерах, нам показано «рождение свыше» (Ин. 3:3), перерождение из «ветхих» людей в «новых», из «плотских» в «духовных» [5-11].

Крестившись, пишет монах Нестор, Ольга просветилась светом Христовым. И мы видим ее истинное преображение. Радуюсь душой и телом о том, что она познала Бога, княгиня старается просветить этим же светом и других. Разумеется, у нее было непреодолимое желание обратиться и сына своего Святослава к принятию веры христианской, но как ни старалась она, как ни молилась, ей не удалось достучаться до него, растопить его языческое сердце. «Однако Ольга любила своего сына Святослава и говаривала: «Да будет воля Божья; если захочет Бог помиловать род мой и землю Русскую, то вложит им в сердце то же желание обратиться к Богу, что даровал и мне». И, говоря так, молилась за сына и за людей всякую ночь и день...», – повествует нам в своей летописи монах Нестор [17].

Княгине Ольге было наречено имя Елена, как и матери Константина Великого. И, следуя логической цепочке, именно Святославу полагалось занять промыслительное место Константина Великого. Очевидно, Бог внял мольбам святой княгини, но промыслительный жребий выпал сыну Святослава, внуку княгини Ольги, князю Владимиру.

Долго и тернист был путь князя ко Христу: «Грешный и буйный язычник Владимир был натурой богоизбранной. Его обращение ко Христу было подлинное, интимное, глубокое. Преображение его характера и разрыв с грехом были изумительны», – пишет А.В. Карташев [13]. Путь князя, легендарное испытание вер, финальный выбор православия и последующее крещение Руси, все это – результат долгих исканий и огромных сомнений. Осмысливая «борьбу дьявола с Богом» за сердце князя Владимира, у нас в памяти всплывают размышления о приходе к вере Ф.М. Достоевского. В знаменитом диалоге Черта с Иваном мы встречаем такие слова: «Но колебания, но беспокорство, но борьба веры и неверия – это ведь такая иногда мука для совестливого человека, что лучше повеситься...». И еще: «...Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла...» (Ф. Достоевский).

На примере князя мы видим потрясающий переход от внешней




жизни, основанием и целью которой является эвдемонический путь, к жизни внутренней, путь которой – сотериологический. Религиозный опыт князя, его духовное восхождение, содержит промыслительный педагогический пример всем нам. Ведь, обратите внимание, каким удивительным образом во Владимире Господь как бы спаял несколько библейских персонажей. Например, до его духовной трансформации, мы видим в личности князя: и царя Соломона, с его женами и наложницами, и царя Давида с его прелюбодеянием, убийством и зачатием ребенка, и Савла, с его гонением христианства. И, что не маловажно, князь был свидетелем убийства Федора и Иоанна – первых христианских мучеников на земле Русской, словно радостный Савл, охранявший одежду убийц первомученика Стефана.

Также, подобно ослепшему Савлу, гнавшего Христа, еще не уверовав в Бога Живаго ослеп и Владимир... И вот, Сам Христос вторгается в жизнь Савла и князя Владимира. А, несколько дней слепоты промыслительно отводятся Богом для окончательной метанойи обоих; и их полное перерождение наступает только после Святого Крещения. О крещении князя Владимира митрополит Илларион говорил следующее: «...посетил его посещением Своим Всевышний, призрело на него всемилостивое око преблагого Бога. И воссиял в сердце его свет ведения, чтобы познать ему суету идольского прельщения и взыскать единого Бога, сотворившего всё видимое и невидимое... Так, по произволению Божию о человеческом роде, и произошло. И совлѣк с себя князь наш вместе с одеждами ветхого человека (Кол. 3, 9), отложил тленное, отряс прах неверия – и вошёл в святую купель. И возродился он от Духа и воды (Ин. 3, 5): во Христа крестившись, во Христа облекся (Гал. 3, 27); и вышел из купели просветлённый, став сыном нетления, сыном воскресения (Лк. 20, 36)» [20].

В таком переходе от внешнего к внутреннему, от плотского к духовному, от ветхого к новому, от скверны к святости раскрываются третье и четвертое определения человека в словаре Даля: 3) Человек духовный, по вере своей, в добре и истине; цель его – вечность, закон – совесть, в искусе побеждает; 4) Человек благодатный постигает, по любви своей, веру и истину; цель его – царство Божие, закон – духовное чутье, искушенья он презирает» [1, с. 605]. Примечателен и тот факт, что В.И. Даль, в довершение констатирует, что «это степени человечества, достигаемые всяким по воле его».


Владимир идолопоклонник выбрал путь Света, и свет Христов просветил его. Он превратился в совершенно другого человека: был ночь – стал день, был тьма – стал свет. В его житии мы встречаем описание его радикального изменения, полного преображения. «Владимир был рад, что



познал Бога сам и люди его, воззрел на небо и сказал: «Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать тебя, истинного Бога, как познали тебя христианские страны. Утверди в них правильную и неуклонную веру, и мне помоги, Господи, против дьявола, да одолею козни его, надеясь на тебя и на твою силу» [17]. Просветившись светом Христовым, князь Владимир начал вести праведный образ жизни, прикладывая все усилия и делясь своей подлинной радостью, своими новыми знаниями и со своими сыновьями, и со всем русским народом.

Святая новомученица монахиня Мария (Скобцова) в своей работе «Типы религиозной жизни» сводит выбор князя Владимира к внешней стороне – эстетическому потрясению, которое он пережил от воздействия на него православной церковной службы. А потому и определяет тип религиозной жизни князя Владимира как эстетический. Но мы считаем, что согласно классификации типов религиозной жизни, предложенной матерью Марией, святому Владимиру соответствует пятый – евангельский тип [16], который характеризуется жаждой охристовления жизни, опирающийся на слова: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Это было видно по тому, насколько существенно он пережил принятое им святое крещение: «как широкая русская натура, св. Владимир не только в деле внешнего крещения всей страны, но и внутреннего радикального изменения и обновления его социальной жизни, воспылал желанием повторить опыт первоапостольской церкви: – употребить всю силу государственной власти, все средства государственной казны на то, чтобы крещеные люди почувствовали, как говорит книга Деяний, что у них «одно сердце и одна душа», что у них «все общее» [12]. Так перед нами раскрывается и телеологичность жизнедеятельности человека на примере жизни преображенного князя, который всецело осознал, что наша цель – «воссоздать в себе образ Христов, сообразоваться, соуподобиться Христу, охристоличиться, стать христоликими» (ср. Гал.4:19) [18, с. 62]. Разумеется, это не просто, потому что диалог между внешним и внутренним человеком, «какой путь выбрать» идет всю жизнь [11, с. 80; 15]. Но христиане помнят завет Христа: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна» (Мк.14, 38). Так, религиозный опыт Святого равноапостольного Князя Владимира являет нам пример сотериологического пути, пути борьбы с грехом и пути спасения через веру и дела.

Несмотря на завет святого князя «создать святую, праведную, евангельскую, Христову Русь не по имени только, но и по самому житию» [13] мы видим бесконечное множество взлетов и падений русского народа,



которые также являют нам пример борьбы человека внешнего с внутренним [5-11]. Эту «картину» красочно изобразил святитель Николай Сербский в своей проповеди, о которой мы сказали в самом начале нашего доклада. Святитель Николай все взлеты и падения земли Русской условно обозначил семью периодами, по количеству Таинств Церкви. Согласно его пророческому слову мы с Вами сейчас живем в седьмом периоде Русской истории, который он сравнил с Таинством рукоположения. Наш период охарактеризован тем, что «на многострадальный Владимиров род изольется новая благодать Духа Божия. Русский народ станет священным народом и будет утренней звездой среди народов, красным солнышком среди племен земных» [19].

Такие слова накладывают на нас огромный груз ответственности. Особенно сейчас, когда мы видим возрождение православия. Особенно сейчас, когда мы принимаем в этом активное участие, вводя в школьную программу изучение дисциплины «Основы православной культуры», и открывая магистратуры и диссертационные советы по профилю «Православная теология». Мы не просто так решили об этом сказать в конце нашей статьи. Все мы, потомки святого князя, призваны к одному общему делу: помочь увидеть в каждом ребенке, в каждом человеке – образ Божий. Мы возвещаем и с амвона, и стоя за педагогической трибуной о том, что жизнь земная это – жизнь временная, а есть жизнь небесная – жизнь вечная, путь к которой нам известен: «Я есмь путь и истина и жизнь», – говорит Спаситель (Ин.14, 6). И потому, сейчас особенно важно помнить «завет» И.А. Ильина, как напоминание каждому, кто занимается Божиим делом – делом просвещения и ОБРАЗования (от слова Образ), что «человек может иметь в сознании и на устах безукоризненно верные слова и содержания («догматы»), но не иметь их ни в сердце, ни в воле, ни в деяниях. Ученейший богослов может быть лишен любви, искренней веры, христиански-правой воли и соответствующих ей дел: он будет апологетом правого учения и образцом неверного акта; и в этом соединении он будет сущим камнем преткновения и источником соблазна. Ничто не подрывает религию и церковь так, как неверный акт, несущий верную проповедь, как проповедник Христа, лишенный любви, веры, совести и жизненно-совестных дел» [3, с. 126]...

И вот, опираясь на сотериологический, религиозный и педагогический опыт жизни Святого Равноапостольного Великого Князя Владимира, пожелаем для каждого русского человека, для нас с Вами, чтобы его личный пример диалектического перехода от внешнего человека, живущего в соответствии с временной логикой, к внутреннему человеку, живущему в соответствии с логикой вечности, стал нашим жизненным императивом!

Литература

1. Даль В. Толковый словарь Живаго Великорусского Языка. В 4 т. Т. 4. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. Издание книгопродавца-типографа М.О.Вольфа. С.-Петербург, Гостиный двор №№ 17 и 18; Москва, Кузнецкий мост, д. Михалкова, 1882 – 704 с.
2. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. – 688 с. : [Электронный ресурс] – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/ocherki-po-istorii-missionerstva-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/1_5
3. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В двух т. / И.А. Ильин. – М.: ТОО Парогъ, 1993. – 448 с.
4. Ильин И.А. Три речи (1926-1933). О России. Собрание сочинений в 10 т. Т. 6, кн. 2 / И.А. Ильин – М.: Русская книга, 1996. : [Электронный ресурс] – URL: http://korolev.msk.ru/books/TOR/doc/П_in_Sobranie_sochinenii_t_6_2.txt.
5. Ильченко В.И. Диалектика внутреннего и внешнего человека как информационная проблема./ Ильченко В.И., Исаев В.Д. // Вісник Луганського національного педагогічного університету ім. Т.Шевченка. Педагогічні науки. – 2006. – № 21. – С.140-152.
6. Ильченко В.И. Восхождение к одухотворенной нравственности (часть 1). : [Электронный ресурс] – URL: http://185.37.61.231/monitoring_smi/2016/02/2016-02-01/voshozhdenie_k_oduhotvorenoj_nravstvennosti/
7. Ильченко В.И. Восхождение к одухотворенной нравственности (часть 2). : [Электронный ресурс] – URL: http://185.37.61.231/monitoring_smi/2016/02/05/voshozhdenie_k_oduhotvorenoj_nravstvennosti_chast_2/
8. Ильченко В.И. Восхождение к одухотворенной нравственности (часть 3). [Электронный ресурс] – URL: <http://pravlitlug.ru/index.php/publitsistika1/item/3599-voshozhdenie-k-oduhotvorenoj-nravstvennosti-3>
9. Ильченко В.И. Русь Православная и православные русичи: несокрушаемое бытие в веках и тысячелетиях. / В.И. Ильченко // Материалы Десятых Международных Далевских чтений: Доклады и сообщения. – Луганск: Изд-во ВНУ им. В. Даля, 2006. – С.37-46.
10. Исаев В.Д., Ильченко В.И., Шулико В.П. Духовное возрождение личности в современном социуме Украины (смена парадигмы) / В.Д. Исаев, В.И. Ильченко, В.П. Шулико – Луганск: «Глобус», 2005. – 262 с.
11. Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры / В.Д. Исаев – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.
12. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Князь Владимир: его обращение и крещение. [Электронный ресурс] – URL: <http://predanie.ru/kartashev-anton-vladimirovich/book/69772-ocherki-po-istorii-russkoj-cerkvi-1/>
13. Карташев А.В. Св. Великий князь Владимир – Отец Русской культуры. : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/kart1/Main.htm>.
14. Кронштадтский И. Начала веры: Сибирская Благовонница. – М., 2009.
15. Лукьяненко К.А. Духовное бытие личности в цивилизации и культуре / Константин Лукьяненко // Філософські дослідження: Збірник наукових праць

Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Випуск № 16. – Луганськ: вид-во СХУ ім. В.Даля, 2012 – 308 с. – С. 179-189.

16. Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. 4-е изд. / Предисловие прот. Сергея Гаккеля. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2009. – 68 с.

17. Повесть временных лет : [Электронный ресурс] – URL:

<http://www.lib.ru/></HISTORY/RUSSIA/povest.txt>.

18. Преподобный Иустин (Попович). Догматика Православной Церкви: Пневматология. – М.: Издательский совет РПЦ, 2007. – 554 с.

19. Святитель Николай Сербский. Мысли о добре и зле. Святой князь Владимир – креститель Руси.: [Электронный ресурс] – URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/nikserb1/main.htm>.

20. Слово о законе и благодати : [Электронный ресурс] – URL: <http://old-ru.ru/02-2.html>

21. Сурожский А. Встреча с Богом живым. : [Электронный ресурс] – URL:

<http://lib.rin.ru/doc/i/48579p4.html>

Lukyanenko K.A. VLADIMIR THE GREAT AS RELIGIOUS TYPE
(pedagogical example of a conversion from the outer to the inner man)

Ivan Ilyin in his unsurpassed «Axioms ...» wrote: «The religious conversion is the revolution in the life of the individual, the revolution, which is usually people can't understand or do not approve by them» [3, p. 46]. The same was with a person of the holy prince Vladimir. Many people do not realize his fatal choice: some criticize it, others admire, third all parallel. For us, the choice of the prince is interesting and important not only from a historical point of view. Selection of planetary significance goes far beyond history, it contains an infinite number of dimensions, as based on the experience of the «invisible», of «eternal» (2 Cor. 4:18). Metaphysics, dialectics and teleology – 3 main facets of this grand selection. A religious appeal of prince is a stunning example of religious and anthropological dynamics – the transition from the outer man, living in accordance with the logic of the time, to the inner man, who lives in accordance with the logic of eternity (V. Isaev, V. Ilchenko) [5-11]; from paganism to Orthodox Christianity. The author of this article attempted to understand the inner psychic conflicts of difficult metamorphosis of the personality of prince Vladimir, and set out to analyze the religious experience of St. prince and determine its religious type.

Key words: the outer man, the inner man, religious conversion, religious experience, religious type.

Лукьяненко Константин Александрович – старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского.

Рецензент: Дервянко К.В. – к. филос. н., доцент.

ПРЕДПОСЫЛКИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ «ДИСКУРСА ЭНЕРГИИ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ


Статья посвящена анализу философского «дискурса энергии», укорененного в православной духовной традиции, в частности, рассматривается концепция диалектики «раннего» А.Ф. Лосева. Этот тип православной философии показан как важный источник интеллектуального и экзистенциального опыта для современного человека. Особое внимание уделено «внутренним механизмам» диалектической саморефлексии «верующего разума» и его парадоксальная «апофатическая» природа.

Ключевые слова: «дискурс энергии», «верующий разум», диалектика, А.Ф. Лосев.

Постановка проблемы. Направление русской философии, часто обозначаемое термином «православный энергетизм», развивается в основном в рамках антропологической проблематики. Но не менее важным является и ее гносеологический аспект, касающийся осмысления сущности познавательных практик в контексте опыта православного богообщения, поскольку по отношению к этому опыту различные виды познания тварного мира и самопознания приобретают особую амбивалентную функцию символического приближения / экзистенциального удаления.

Цель исследования. В данной статье будут рассмотрены возможность целостной логической модели верующего разума, стяжающего благодать богообщения. Такая модель представлена, в частности, в работах А.Ф. Лосева 1920-х годов. Задача состоит в том, чтобы выделить в них то содержательное ядро, которое непосредственно отвечает задачам православной философии.


Основная часть. Говоря о «логической модели верующего разума», естественно, мы несколько не имеем в виду, что богообщение и воцерковление разума есть продукт его логических усилий и построений – речь идет лишь о том, что без выработки некоторой внутренней логической структуры мышления, которая не только не противоречила бы возможности православного духовного опыта, но и указывала на его необходимость с точки зрения собственных законов развития разума и




мышления, этот опыт, даже и при наличии других предпосылок, оставался бы «заблокированным», нереализованным. Тем самым, выработку такой логической модели следует понимать именно как необходимую предпосылку такого подлинного воцерковления ума, которое не было бы лишь кантовским «отодвиганием разума, чтобы освободить место вере», но стало бы приятием веры в самом глубоком соответствии с внутренними законами развития самого разума, имея в виду, что такие законы еще должны быть выработаны свободным усилием логической рефлексии, но вовсе не даны нам изначально и просто так, в качестве чего-то «естественного».

В частности, догматические определения свт. Григория Паламы были, помимо их главной, вероучительной сущности, также и *построением особой логической формы* мышления о Боге. «Противники Паламы, – отмечает В.Н. Лосский, – утверждавшие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты... В ответ на их критику свт. Григорий Палама поставил их перед следующей дилеммой: или они должны допустить различие между сущностью и ее действием, но тогда философское понятие божественной простоты принудит их отнести к тварному славу Божию, благодать, свет Преображения; или они должны категорически отрицать это различие, что заставит их отождествлять непостижимое с постижимым, несообщаемое с сообщаемым, сущность с благодатью. И в том и в другом случае обожение человека становится невозможным, как становится невозможным и реальное общение с Богом» [6, с. 260-261]. Это построение аргументации свт. Григорием Паламой, естественно, в первую является внешним выражением особого молитвенно-аскетического опыта богообщения; но свою убедительную силу этот опыт в данном случае приобретает именно в форме особой логической конструкции, которая становится своего рода катализатором и посредником обнаружения самой возможности такого опыта теми, кто его либо не имеет, либо имеет, но отрефлектировал в адекватной догматической форме. Но разум участвует в богообщении не только как «посредник», но и как активная «сущностная сила» человека, стяжающая особую благодать внутреннего преображения. Сама же эта активность состоит в экзистенциальном вопрошании о предельном смысле человеческого и мирового бытия, а затем уже в выработке в себе таких логических навыков мысли, которые бы постоянно освобождали ее от иллюзий смертного мира и устремляли к Непостижимому. В таком взыскании разум является, вместе с сердцем как органом духовного познания, активной движущей силой.

Активность разума, взыскующего Бога и на этом пути




преодолевающего огромное множество своих субъективных слабостей и иллюзий, является важнейшей предпосылкой его открытости Слову Божию и богообщению – той внутренней «исихии», которая хотя бы в самой минимальной степени должна быть и помниться в опыте верующего, иначе сама вера никогда у него бы не возникла. На наш взгляд, такое более широкое по сравнению с его основным, собственно аскетическим смыслом, понимание «исихии» как необходимой экзистенциальной предпосылки самой веры, не только возможно, но и необходимо для исследования ранних стадий опыта веры, которые, словно в «зерне», несут в себе возможность ее высших состояний. В частности, принцип «низведения ума в сердце», достигая своей полноты на высших ступенях монашеского молитвенного опыта, в своей «зачаточной» форме действует и на ранних стадиях становления воцерковленного разума, определяя саму суть его устремлений, принципиально отличающуюся от устремлений разума секулярного, отпускающего сердце под власть страстных стихий или же жестко подчиняющего его своей воле (это две стороны одного и того же состояния поработанности грехом и гордыней). На этих стадиях пока что есть только *процесс* устремленности к «исихии» как внутреннему молчанию разума и сердца, в котором открывается чистый опыт богообщения, но не какое-то устойчиво достигнутое состояние (ощущение достигнутого состояния на этом этапе может быть только соблазном). Но уже сама эта устремленность по действию благодати может становиться устойчивой, преображая разум в его содержательности, формах мысли и самой силе постижения. Эту главную устремленность воцерковляющегося разума преп. Симеон Новый Богослов описывает так: «Затвори дверь ума и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного... дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем денно и нощно, ты обретешь – о чудо! – непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помысел при его появлении, прежде чем тот завершится или сформируется... [Так] ты научишься, с помощью Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце» [6, с. 23-24]. Описанный образ действия разума и есть то универсальное устремление, которое едино на всех стадиях духовного возрастания, начиная с самых начальных, с той лишь особенностью, что на высших стадиях наступает достижение «исихии» как устойчивого состояния и особый опыт боговидения и богообщения. «Воздух» (с ударением на последнем слове), т.е. «наше



внутреннее небо» (Н. Бердяев), которое «посреди сердца», есть опытно открываемое пространство действия Благодати через сердце на ипостасное начало в человеке, хранящее образ Божий. В этом пространстве «внутреннего неба» разум видит себя уже в преображенном, свободном от порабощения греху состоянии, благодаря которому получает способность побеждать помыслы призыванием имени Иисуса Христа.

С особой точностью роль и функцию разума в устремленности к «исихии» определяет св. Каллист Ангеликуд (Катафигиот) в трактате «Главы обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни». Здесь он, в частности, пишет: «Тремя способами восходит ум к созерцанию Бога: самодвижно, инодвижно и средним между этими способами. Самодвижный способ совершается только природою ума по собственному желанию... пределом его бывает созерцание вещей божественных. Об этом некоторым образом мечтали и сыны эллинов. Второй способ – сверхъестественный, происходящий от хотения и просвещения только одного Бога; поэтому ум в таком случае находится всецело под божественным влиянием, и восхищается до божественных откровений, и вкушает неизреченные тайны Божии, и видит исходы будущего. Средний же – между этими – способ отчасти соприкасается с обоими» [6, с. 31]. Можно сказать, соответственно, что второй способ соответствует достигнутой «исихии», первый – есть «взыскание Бога всем существом своим», а третий – их синергия по Благодати. Тем самым, функция разума – опосредующая начальную тьму неведения и конечное боговидение в «исихии». Св. Каллист также соотносит стадии духовно возрастающего ума с тремя дарами Св. Духа: «Ум, пользуясь собственным воображением для созерцания невидимого, руководится верою; осияваемый же благодатию, он утверждается надеждою; восхищаемый же божественным светом, он становится сокровищницею любви человеческой, а гораздо более – Божией. Таким образом тройной строй ума и движение в вере, надежде и любви становится совершенным и боготворным, твердым и непреклонным... вследствие пламенного единения и неизреченного соприкосновения ее с Богом» [6, с. 32]. Таким образом, разум здесь понимается как особая ипостасная энергия человеческого существа, в синергии с благодатью Света Христова претворяющаяся в любовь. Таково высшее и предельное назначение человеческого разума, все остальные его функции и способности – ситуативны, производны и преходящи.


Энергичное понимание разума, кратко очерченное выше, требует развертывания своего специфического категориального аппарата в рамках целостного «дискурса энергии». В рамках подходов к построению такого дискурса до настоящего времени доминирует проблематика богопознания,



рассматриваемая в связи с антиномией, сформулированной свт. Григорием Паламой: «Сущность Божия несообщима и некоторым образом сообщима» [5, с. 258]. Поэтому, как пишет С.С. Хоружий, «в согласии с паламитским догматом, соединение с Богом может быть только энергийным, т.е. соединением энергий твари с Божественной энергией, благодатью Святого Духа. Так тема Начала, тема творения и тварности органически включается в энергийную онтологию и в ней находит свое неклассическое решение» [10, с. 86]. Нетрудно заметить, что в последнем тезисе прослеживается четкая связь между исходной богословской проблематикой исихазма и проблематикой познания тварного мира, в частности, формулируется совершенно особый принцип, неизвестный европейской гносеологии, мыслящей тварное в модусе простой данности и самодостаточности (например, как «присутствие присутствующего», по М. Хайдеггеру), а не в модусе явленности из Небытия и устремленности к Концу, как того требует библейское мышление.

С.С. Хоружий указывает на особый способ построения «дискурса энергии», в корне отличный от антично-языческого «мышления сущностями», унаследованного европейской метафизикой. В частности, отмечает он, в «дискурсе энергии реальность утрачивает тотальную эссенциалистскую детерминированность, и ведущую роль приобретают свойства открытости и свободы... Поэтому дискурс энергии есть специфический... «операционный» дискурс, построение которого требует смены установок, от субстанциальности к операциональности» [9, с. 89-90]. Эта «операциональность» мышления о тварном сущем (в том числе и человеческого бытия и сознания в модусе их смертности и конечности) состоит в концептуализации его «безосновности» в абсолютном Начале творения и устремленности к Спасению. В этом модусе всякое тварное сущее мыслится предельно динамично – с одной стороны, в своей предельной онтологии *ex nihilo*, с другой – в своей эсхатологичности, устремленности в Вечность (вечность спасения или гибели).


Таким образом, энергийное понимание разума в ничуть не меньшей степени требует своей разработки и в отношении специфики познания тварного мира. Поэтому стоит вспомнить, что русская философия давно показала *религиозный* характер европейского рационализма и его, как можно выразиться в контексте нашей темы, «варлаамитские» истоки и сущность. Критика рационализма развита у большинства крупнейших русских философов, но для наиболее концентрированного освещения этой проблематике можно обратиться к статьям Г.В. Флоровского «Хитрость разума» (1921) и «К метафизике суждения» (1925). В первой из них анализируются культурно-религиозные истоки рационализма; во второй –



специфическая структура рационалистического способа мышления. Критика рационализма может быть конструктивной только в том случае, если она происходит в «позитивной венаходимости» (М.М. Бахтин) – т.е. в том случае, если признается адекватность рационализма своей специфической предметности познания, но вместе с тем, обосновывается и ее принципиальная ограниченность иной предметностью, требующей сверхрациональных путей и способов постижения.


В первой из названных статей рационализм помыслен как «первородный грех Европы», а рационалистическая модель «разума» понята именно как некая экзистенциальная «хитрость», в конце концов, обернувшаяся самообманом. По мысли Г.В. Флоровского, в основе рационализма лежит своя *скрытая мистика*, особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом». «Стержень этого рационалистического энтузиазма, – отмечает автор, – образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм»... Истина должна быть именно системой разума, а не откровением... ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступной каждому и не зависеть от духовного помазания индивида... Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение «вещей в себе»... Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек... становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы» [8, с. 61-62]. Соответственно, это компенсируется, во-первых, агрессией по отношению к этой же «системе природы», что порождает феномен современной техники и техногенной цивилизации (их экзистенциальной предпосылкой является тот же «натуралистический магизм»). Во-вторых, отказ от онтологической свободы познания как «подвига духовного рождения» компенсируется всяческим расширением эфемерно-натуралистической «свободы» в смысле возможности «делать все, что захочется». Оба названные момента – сущностные основы западной цивилизации. Вскрытие столь глубокой основы рационализма позволило Г.В. Флоровскому рассматривать и так называемые «иррационалистические» течения и тенденции в западной мысли как естественные порождения самого рационализма, нисколько не преодолевающие его сущностных предпосылок, но лишь выполняющие по отношению к нему своего рода «компенсаторную» функцию.

Вторая статья представляет собой «деконструкцию» Кантовского разделения суждений на аналитические и синтетические. «Различие типов суждения «по содержанию» определяется тем, что в качестве подлежащего




в одних случаях выступает адекватное понятие, вполне выражающее и *замещающее* предмет, в других – понятие еще находится *in statu nascendi* [7, с. 237], – отмечает Г.В. Флоровский. Соответственно, названные типы суждений оказываются антиномически соотносенными *пределами* мышления о предмете; и в любом *реальном* суждении в действительности имеют место *оба* типа, различаемые лишь в абстракции и на уровне формально-логической структуры суждения. Поэтому «всякое суждение – синтетично, требует конструктивного выхода за пределы уединенно взятого подлежащего. Эта синтетическая сторона, однако, характеризует суждение как элемент *познания*. Как элемент *знания*, суждение есть *система аналитическая*, лишь «изъясняет» сразу данные на предмете атрибуты» [7, с. 239-240]. Если гипотетически предположить возможность *полноты знания о предмете* (в том числе и о таком «предмете», как сущее в целом) – то «*всякое* суждение в пределе, в итоге своего развития должно стать аналитическим» [7, с. 237]. Именно эта презумпция и является базовой *логической* предпосылкой рационализма как типа мышления. Если же, наоборот, ввести в мышление презумпцию невозможности полноты знания о каком бы то ни было предмете, неискоренимой «апофатичности» любого познания – то это будет «возможно лишь при условии *ограниченности* «мира» – ограниченности другим для него, лишаящим его имманентного, замкнутого самоопределения... Надо допустить *вне мира* свободную волю» [7, с. 244-245]. Таким образом, и здесь, по Г.В. Флоровскому, рационализм оказывается результатом первичного, уже рационально нисколько не мотивированного и не обосновываемого экзистенциального выбора исходной презумпции.

Анализ пределов и предпосылок рационалистического мышления как на уровне его культурно-экзистенциального смысла, так и на уровне внутренней логической структуры, проведенный Г.В. Флоровским, очерчивает возможности и предпосылки перехода к сверхрациональному мышлению. В первую очередь, очевидно, что в основе сверхрационального мышления лежат две основные презумпции: о неискоренимой «апофатичности» любого познания; о бытийной причастности познающего познаваемому как основе подлинного познания. Высшим проявлением этого типа мышления и соответствующей ему познавательной деятельности является боговидение. Вместе с тем, боговидение как сердцевина познания радикальным образом меняет и сущностный характер самопознания и познания тварного мира. В частности, логические формы сверхрационального мышления будут принципиально иными, чем те, которые выработаны рационализмом. Далее мы кратко рассмотрим разработанную А.Ф. Лосевым модель философствования, которая



стремится в максимальной степени зафиксировать логику православного понимания познавательной деятельности разума, и является одной из наиболее интересных версий «дискурса энергии».


Познание, по А.Ф. Лосеву, изначально в своей основе несет сверхрациональный элемент, – поэтому и принцип тождества бытия и мышления не является, как часто думают, произвольной гегелевской выдумкой, но просто эмпирическим фактом, обеспечивающим саму возможность диалектического мышления. Сам А.Ф. Лосев пишет об этом так: «В основе всякого познания (а следовательно, и всякой структуры сознания), как бы сложна она ни была... должно лежать то «отношение познаваемого и познающего», когда то и другое слито в одно онтологическое целое, ибо всякое познание есть проявление известного бытия, а всякое проявление есть воздействие на окружающее, т.е. вступление с ним в новую онтологическую связь. *Уже тот простой факт, что мы познаем вещи... свидетельствует о существовании онтологической связи между сознанием и предметом...* Следовательно, в основе всякого представления и понятия лежит точка абсолютного, онтологического соприкосновения «бытия» и «сознания». Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом носит название индивидуального сознания, а с другой стороны, – в то, что потом носит название «предмета», в частности внешнего мира... то и другое, имея свои особые центры и развиваясь каждое в своем направлении, фактически не совпадает между собой и онтологически не всегда даже мыслится соизмеримым. Однако где-то в глубине должна крыться точка интимного соприкосновения, и вот эти-то точки, в их взаимном проникновении и отношении мы и называем с точки зрения познания чистым опытом. Всякая же структура сознания есть это ядро непосредственного касания предмету плюс его модификация и – квалификация с той или иной точки зрения» [1, с. 299-300]. По поводу сформулированного принципа естественным образом возникают два вопроса: 1) как возможно «интимное соприкосновение» онтологически несоизмеримых сущностей, необходимо лежащее в основе всякого опыта? 2) возможно ли исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума? Концепция А.Ф. Лосева является развернутым ответом на эти вопросы, и утверждает следующее: 1) это возможно благодаря энергичной сопричастности разных сущностей, «встрече энергией» разных сущностей; 2) исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума принципиально невозможно – любое познание апофатично, никогда не исчерпывая «самое само» познаваемой предметности. Оба тезиса являются ни чем иным, как



последовательной разработкой исихастского учения о познании применительно к познанию тварного мира.

В работах А.Ф. Лосева 1920-х годов скрывается становление нового типа диалектики, основанной на библейском типе онтологии. В чисто логическом отношении принципиальный шаг А.Ф. Лосева состоял в раскрытии апофатической глубины диалектического способа мышления. Сущностным истоком самой возможности диалектического познания является, по А.Ф. Лосеву, содержательная неисчерпаемость его предмета: «начало диалектики – *немыслимость*, вышемыслимость, абсолютная единичность, которая не есть ни то, ни то и ни это, вообще никакая отдельная вещь, но – потенция всех вещей и категорий» [1, с. 11]. Поэтому движение диалектического познания приводит не к полному освоению «абсолютной идеи» тотальной действительности и тем самым мнимому «уравниванию» человеческого разума с Разумом божественным («абсолютным духом»), – таков конечный смысл диалектики Гегеля, – но, наоборот, в исчерпании познающим разумом предельных возможностей любых понятийных конструкций для свободного предстояния Открытости и Откровению изначально-немыслимого Первосущего. А.Ф. Лосев фактически концептуализирует модель познания Псевдо-Дионисия Ареопагита, отчасти на основе использования концептуально-теоретического аппарата, наработанного западноевропейской философией Нового времени, но в первую очередь – на основе платонического символизма в его «византийской», т. е. по сути, исихастской интерпретации. Такой «платонизм», представляющий собой естественную предпосылку воцерковления философского разума, как пишет сам А.Ф. Лосев, «резко противоречит всем протестантски-возрожденческим типам «философии понятия», отличаясь от кантианства – объективизмом, от картезианства – интуитивизмом, от гегельянства – апофатикой и мифологизмом, от неокантианства – фигурным морфологизмом» [2, с. 902].

Соотнесённость с «немыслимой» апофатической «единичностью», несущей в себе потенции всего мыслимого, но не являющейся ими, составляет смысловой «нерв» лосевской диалектики. Эта соотнесённость получает у А.Ф. Лосева свою конкретную логическую форму в диалектической «тетрактиде», где гегелевские «тезис», «антитезис» и «синтез» являются производными от главного, четвёртого, не сводимого к ним элемента – «факта». Сколько бы «тезисов», «антитезисов» и «синтезов» ни произошло при развёртывании факта – он остается неисчерпаемым, не сводимым к ним, сохраняя в себе своё «самое само» – изначально немыслимый и неисчерпаемый источник своего бытия [3]. Введенный А.Ф. Лосевым термин «самое само», подобно хайдеггеровской «непотаенности»-алетейе, не является понятием: его следует отнести к особому классу философских терминов-




энигматизмов, используемых для условного обозначения предельной смысловой вакансии, центрирующей определенный способ описания мира. «Самое само», осуществляясь в предметном бытии, непосредственно раскрывается как «подвижной покой самотождественного различия», который, в свою очередь, уже может быть до бесконечности расчленяем на любые «тезисы», «антитезисы» и «синтезы», но последние никогда не смогут исчерпать его содержания и ничего не говорят о самом первоисточке всего существующего. Такова, по А.Ф. Лосеву, инвариантная диалектическая структура тварного бытия, полностью раскрывающаяся в каждой его сколь угодно ничтожной элементарной «клеточке». Апофатизм лосевской диалектики имеет самый радикальный и всепроникающий характер: он в равной степени действует как по отношению нетварному Первосущему, так и по отношению к тем предельным основаниям тварного бытия, где происходит принципиально немислимый «переход» нетварных энергий в тварные – немисливо для нас воспроизводится тварное бытие.

Выводы. Созданный А.Ф. Лосевым тип диалектики является результатом большой последовательности воцерковленного ума, строго избегающего любых небиблейских стереотипов мышления, чего нельзя сказать ни о ком из других философов из предшествовавшей диалектической традиции. Если проблемное «ядро» платоновского типа диалектики состояло в отношениях «Единое – многое», гегелевской – в отношениях субъектности и объектности, то лосевский тип концептуализирует отношения мыслимого и Сверхмыслимого, сущего и Сверхсущего, делая своим специфическим предметом уже саму их Границу и синергию, являющую нам чудо и тайну бытия тварного мира.

Литература

1. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 6-182.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
3. Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 299-526.
4. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 613-801.
5. Лосский В.Н. Боговидение // Лосский В.Н. Богословие и боговидение. – М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. – С. 112-272.
6. Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых Отцов-исихастов / Общ. ред. А.Г. Дунаева. – М.: Изд. Православного Братства Свт. Филарета Митрополита Московского, 1999. – С. 15-27.



7. Флоровский Г. К метафизике суждения // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 236-245.

8. Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – С. 57-67.

9. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. - № 9. – С. 80-94.

10. Хоружий С.С. Непатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. – 1994. – № 5. – С. 75-88.

Darenskiy V.J. PREPOSITIONS AND ORIGIN OF «DISCOURSE OF ENERGY» IN RUSSIAN PHILOSOPHY

The article is devoted to the investigation of «early» A. Losev's conception of dialectics as a philosophical «discourse of energy». The phenomenon of Orthodox dialectics and a «discourse of energy» as an anthropological category is analyzed here as a source of intellectual and existential experience for contemporary man. The specific features of A. Losev's type of dialectical conception was analyzed here. Special attention in article devotes to «inner mechanism» of dialectical reflection about «faith reason» and its paradox essence as a «apophatic» phenomenon.

Key words: «discourse of energy», «faith reason», A. Losev, «apophatic dialectics».


Даренский Виталий Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

УДК 130.3 : 123.1 : 141.135

Даренская В.Н.

КОНЦЕПЦИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ИСТОРИЗМА О. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

В статье рассмотрены основные идеи историософии о. Георгия Флоровского, в частности, его онтологическое определение истории как трагедии греха и тайны спасения. Показана специфика православного понимания истории как продолжающегося диалога человека с Богом. Анализируется понимание Г. Флоровским «конца истории» как особой историософской категории, определяющей эсхатологичность православного мышления и восприятия истории как таковой. Показаны онтологические основания для понимания двух методов толкования Священного Писания, сформулированных о. Георгием Флоровским.




Ключевые слова: историософия, Г. Флоровский, эсхатологичность, православное мышление.

Постановка проблемы. В многообразном наследии Г.В. Флоровского особое место занимает тема сущности человеческой истории. Более того, историзм был важнейшей особенностью его богословского и философско-культурологического мышления, вследствие чего подавляющее число его работ являются именно историческими изложениями истории богословской мысли, философии и культуры. Только посредством рассмотрения «путей» какого-либо явления, т.е. его исторической процессуальности и временной конкретики, Г.В. Флоровским изучается его непреходящая сущность. В большинстве работ Г.В. Флоровского в той или иной степени затронута тематика христианской историософии. Особый интерес представляет собой его концепция историзма как необходимого элемента христианского сознания. Толчок к разработке этой темы им был получен от секулярных концепций историзма, в конечном счете утверждавших ценностный релятивизм всех жизненных явлений. Наоборот, для христианского сознания вся история мира есть продолжающееся откровение Истины человечеству, а тем самым любой ее фрагмент несет в себе непреходящую ценность. Вместе с тем, имманентно присущие христианскому историзму темы конца истории и нравственной природы исторического бытия имеют и более широкий эвристический смысл, в частности, для проблематики философской антропологии, поскольку «совершенный человек требует темы конца истории как своего собственного завершения» [2, с. 220].

Среди исследований творчества Г.В. Флоровского к настоящему времени нет специального анализа его историософии и его понимания христианского историзма, хотя некоторые авторы, в частности, известный историк русской философии И.И.Евлампиев, отмечают важность этой стороны его наследия, которую трактуют как идею «исторического задания человеку» [1, с. 47].

Цель исследования. Исходя из этой предпосылки, целью настоящей статьи является общая реконструкция концепции православного историзма Г.В. Флоровского. Выделяя важнейшие элементы этой концепции, ставится задача показать их эвристичность для понимания и дальнейшего исследования сущности восточнохристианского исторического сознания, с одной стороны; и онтологических измерений всемирно-исторического процесса – с другой.


Основная часть. Исходная философская концептуализация понятия истории предложена Г.В. Флоровским статье «Затруднения историка-христианина». В соответствии с этой концепцией, *общая сущность*



истории состоит в том, что она представляет собой «*историю человеческих существ* в их взаимных отношениях, конфликтах и контактах, в их общественных связях, одиночестве и отчужденности, в их высоких устремлениях и порочности» [7, с. 683]. Тем самым, историческая процессуальность как таковая оказывается производной от экзистенциальных факторов и событий – от конкретных межличностных взаимодействий, в сфере которых формируются все исторические изменения. В своей действительности человек всегда укоренен в мире, связан бесчисленными нитями с определяющим его кругом людей, вещей и обстоятельств, представляя собой «ансамбль общественных отношений». Но такая его укорененность в истории уже вторична по отношению к присутствию человека в мире как «заброшенности» (М. Хайдеггер), в сфере которой историческое бытие определяется как особый экзистенциальный проект. В разработке этой идеи Г.В. Флоровский ссылается на представителей школы «Анналов», вместе с тем, такое представление непосредственно укоренено в персоноцентризме как сущностной особенности христианского мышления. Известный современный автор работ по христианской историософии Е.Б. Рашковский различает три взаимосвязанные сферы исторической реальности: 1) сфера фактологических связей; 2) сфера типологических связей; 3) сфера смысловых, или духовных связей [4, с. 39]. Исходя из этой модели, можно интерпретировать приведенный выше тезис Г.В. Флоровского как принцип онтологической первичности смысловых, или духовных связей по отношению к сферам фактологических и типологических связей.


Вторым базовым теоретическим представлением об истории у Г.В. Флоровского является определение предельного онтологического содержания исторического процесса – как в целом, так и в его локальных фрагментах. «Но прежде всего, – отмечает далее Г.В. Флоровский, – *христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, – тайну спасения и трагедию греха*» [7, с. 707]. Таким образом, высшими и онтологически первичными из всех исторических ситуаций являются ситуации духовного выбора между спасением и грехом, от которых, в свою очередь, производна сфера экзистенциальных межличностных контактов, а уже от последней – сфера исторической событийности, охватывающей большие массы людей. Поэтому в центре мировой истории стоит история Откровения.

Последний аспект требует определенного прояснения, поскольку на первый взгляд может показаться, что он является лишь механическим переносом на историю экзистенциальных определений индивидуального человеческого бытия, как оно понимается в свете христианского



мышления. Исходя из того, что человек является историческим существом, не только в смысле временности, конечности и текучести своего присутствия в мире, но и в первую очередь в силу своей сущностной принадлежности истории, без которой он не может конституироваться как сознательно действующая личность, – приведенное определение Г.В. Флоровского приобретает вполне осязательный смысл. Действительно, история – это не просто феномен памяти, но такая память, о таких событиях, вследствие которых человек стал тем, чем он есть, которые положили в его бытийную основу что-то непреходящее, неуничтожимое последующими событиями. А значит, его историчность – это и трагедия его ошибок, и сокровище тех сил, которые он находит в себе, чтобы их преодолеть. Историчность в этом смысле, с одной стороны, подразумевает невыбираемость, судьбическую заданность жизненного пространства и времени, которые выбираются самим человеком, но не определяются, тем не менее, его произволом, однако всегда имеют за собою сумму предпосылок. Поэтому экзистенциальная «беспочвенность» и «заброшенность» человека никогда не отрицает и его сущностной причастности миру, а с другой стороны, и его бытийная укорененность не означает неподвижность, но означает причастную включенность в мир. В силу этой диалектики, историчность человека входит в его существо в качестве осуществляющейся включенности человека в мир именно через конкретную историчность, которой определяется характер «заброшенности» человека в мир. В свою очередь, «трагедия греха и тайна спасения» как сущность исторического процесса, о которых говорит Г.В. Флоровский, приобретая свой буквальный смысл только в рамках библейской картины мира, тем не менее, могут быть поняты как особые универсальные структурные элементы исторического бытия, определяющегося указанной диалектикой укорененности / включенности и «беспочвенности» / «заброшенности» человека в мире.


Можно выделить ряд исторических типов проявления названных Г.В. Флоровским универсальных структурных элементов исторического бытия. Первый тип относится к архаическому человеку, которому была присуща редукция любой историчности к неизменным жизненным ситуациям, которые тем самым мифологизировались и сакрализировались. Как отмечал М. Елиаде, «фундаментальная разность между человеком архаических цивилизаций и современным «историческим» человеком состоит в том, что последняя предоставляет все большую ценность историческим событиям, иначе говоря, тем «новостям», которые для человека традиционной культуры были или незначительной случайностью, или нарушением нормы... в силу этого их надо было периодически



«ликвидировать» (отменять)» [10, с. 235]. Таким образом, само историческое сознание не является чем-то естественным для человека, но есть результат действия специальной рефлексивной установки мировосприятия. Эта установка (и формы культуры, которые ее реализуют) состоит в систематическом выделении новых элементов во всех сферах бытия человека. Соответственно, установка архаического антиисторического сознания состояла в сведении всего, что происходит, к сакрализированным архетипам, к «вечному повторению подобного». Тем самым, указанная диалектика редуцировалась к полному доминированию укорененности / включенности в сакрализированный порядок бытия, неизменные законы космического целого.

Историчность античного человека, на первый взгляд, достаточно близка к простой памяти, история этой эпохи (как видит ее сама эта эпоха) кажется бесхитрым рассказом о прошлом и настоящем. Однако прошлое здесь – не просто бывшее однажды, а всегда настоящее; не просто преходящее мгновение, оно в равной степени и будущее, не только могущее, но и должное повториться – раз за разом, возможно, с вариациями, но в качестве того же самого, лишь разыгранное иными историческими лицами. Историк может научить в том случае, если за мельканием событий он разглядит некие «привычки» Истории – «то же самое», т.е. раз за разом повторяющиеся ее закономерности. Предмет истории и образ историчности человека здесь подлечит выявлению как то, на что накладывается индивидуальная жизнь людей. Несмотря на достаточно позднее слова «архетип» в греческих текстах, представляется оправданным применить его для характеристики греческого ощущения жизни, начиная еще с гомеровской архаики [См.: 3]. Прозрение архетипического как неизменного в изменчивом, во всех вещах и событиях мира, включая и человека, напрямую связано с замкнутостью античного космоса. Оно находит свое выражение и в мифологическом сознании, и в античной трагедии времен устойчивого полиса с ее «масками» в качестве характеров. Длительное воспроизведение мифа и трагедии словом и действием, собственно, и составляет здесь историческое особый способ историчности бытия – самораскрытие историчности именно как архетипичности. Архетипичность как существо историчности античного человека являет себя через ритм жизни космоса.


Принципиально иной тип историчности мы обнаруживаем в библейском мире. Историчность библейского человека, в качестве его способа быть причастным миру, может быть понята как Промысл Божий. В отличие от античного архетипа, Промысл динамичен, он представляет собою своего рода онтологический «вектор» событий, опосредованных



проявлениями свободной воли человека, что обуславливает особое направленное движение библейской истории, которого у истории античной не было. Ветхозаветная история не сводится к рассказам о событиях, ее главными компонентами являются свидетельства о Божественном Промысле, даваемые через пророков. Только они здесь могут впервые открыть свет, чтобы видеть вещи и события мира так, как они образуют историю в ее новом, сотериологическом понимании. Таким образом, здесь в структурной диалектике исторического процесса, в отличие от архаического сознания, наоборот, в максимальной степени акцентирован именно полюс «беспочвенности» / «заброшенности» человека в этом мире, поскольку он сущностно устремлен в Неотмирное.

На этапе христианской истории, при всем генетически обусловленном сходстве ее с ветхозаветной историей, обнаруживается радикальное отличие от этого типа историчности. Если в последнем главное событие истории еще не произошло, Мессия еще не пришел, то для христианина главное событие истории уже есть и оно всегда с ним: «Христос вчера и днесь и во веки тот же». Именно в силу свершившегося Боговоплощения вечность входит в историю, – можно сказать, что история отныне вечна в своем сущностном содержании, а вечность исторична в своих земных прообразах. Такое понимание истории не является, как иногда считается, простым «синтезом» греческого архетипа и библейского Промысла, но оба эти компонента вошли в полноту христианской историчности, которая не возникла бы без главного события Боговоплощения и спасения мира. Именно на этом основании понимания мира как уже спасенного в вечность эллинское понимание бытия мира как совершенного Космоса соединяется здесь с библейским отвержением «мира дольного», оскверненного Первородным грехом человека. Соответственно, и история этого мира мыслится предельно парадоксально и антиномично, о чем специально пишет Г.В. Флоровский в статье «Христианство и цивилизация».


Краткое рассмотрение основных типов историчности под особым углом зрения, предложенным Г.В. Флоровским, позволяет глубже понять и другие компоненты его концепции христианского историзма. Важнейшим из них является *антиномичность христианского отношения к истории как таковой*. Общую логику этого антиномизма Г.В. Флоровский формулирует так: «Цель христианства... выходит за пределы истории», оно «вдохновляется прежде всего сознанием *конца* истории»; но, вместе с тем, «личность несет историю в самой себе... поэтому история не вполне исчезает даже в «будущем веке», если сохранится конкретность человеческой жизни... будущий мир есть, несомненно, мир вечной памяти,



а не вечного забвения... с другой стороны, христианство произносит суд над историей» [9, с. 648-649]. В контексте предложенной выше диалектической схемы можно сказать, что названная антиномичность выражается в максимально напряженном взаимодействии универсальных состояний укорененности / включенности и «беспочвенности» / «заброшенности» человека в мире, приобретающих здесь особое содержание и смысл. В частности, укорененность здесь означает принадлежность индивидов и общностей к христианской традиции, к воцерковленности исторического бытия; в свою очередь, «беспочвенность» человека в мире приобретает здесь также самый радикальный характер императива «ищите Царство Небесное».


Концепт «укорененности» в предложенном выше смысле напрямую связан с общим вопросом о том, в какой степени можно говорить о существовании «христианской истории» и «христианской цивилизации». С одной стороны, на наш взгляд, вполне имеет право на существование термин «христианская цивилизация», а также его конфессиональные спецификации («православная цивилизация» и т.п.). Однако эти словосочетания следует понимать не в абсолютном, а в конвенциональном смысле: в том смысле, что в структуре цивилизаций и ее истории есть элементы, возникшие именно вследствие определённого религиозного содержания жизни принадлежащих к ней людей. С другой стороны, за пределами этой конвенции лежит понимание любой цивилизации как принципиально секулярного образования, *онтологически* противостоящего Церкви, – независимо от того, насколько Церкви удалось внести свое содержание в земную жизнь людей. Эти два понимания хотя и антиномичны, но иерархически соподчинены и взаимообусловлены (об этом сущностном аспекте христианского историзма Г.В. Флоровский пишет в статье «Христианство и цивилизация»). В свою очередь, каждая цивилизация несет в себе особые элементы, которые являются своего рода воспитательными, естественными предпосылками восприятия Благой Вести. Об этом особом креативно-онтологическом аспекте цивилизации как «необходимости формы» для культивирования сложного содержания культуры и жизни в целом, в том числе религиозного, в свое время писал М.К. Мамардашвили. В частности, упрощение религиозной жизни с неизбежностью влечет за собой и отказ от сложных цивилизационных форм ее осуществления. Например, в европейской традиции эта линия представлена протестантизмом и, далее, превращением религии в «частное» дело.

Мысль о том, что идея прогресса как таковая является продуктом секуляризации библейского понимания истории, давно стала тривиальной.



Но понимание сущностного антиномизма христианского понимания истории, о котором пишет Г.В.Флоровский, позволяет понять также, что и прогрессизм, и консерватизм в равной степени являются попытками уклонения от подлинно христианского историзма. Нельзя не отметить, что первенство в обосновании этой мысли принадлежит Вл. Соловьёву. В частности, в «Трёх разговорах» он писал о том, что всякие попытки искусственно «заморозить» историю, точно так же, как и прогрессизм, могут исходить только из ложного идеала «Царства Божьего на земле», подменяющего собою христианское понимание истории. Такая логика, например, присутствует в рассуждениях Князя-традиционалиста (за которым явно просматривается Л.Толстой), который говорит об учении Христа так: «Только исполняй люди это учение, и на земле установится Царство Божие, и люди получают наибольшее благо, которое доступно им. В этом всё. *Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам.* Мы ищем *остального* и не находим его, и не только не устанавливаем Царства Божия, не разрушаем его разными своими государствами, войсками, судами, университетами, фабриками» [5, с. 642]. Но очевидно, что такой радикально антипрогрессистский подход основан на той же самой радикальной подмене, на стремлении к утопии земного «царства Божия».


Идеология исторического прогресса неизбежно имеет квазирелигиозный характер, поскольку также всегда «вдохновляется сознанием конца истории» (иногда это вдохновение становится явным, как в концепции Ф. Фукуямы) и всегда предполагает веру в некое высшее состояние жизни, которое не дано в эмпирическом бытии, но которого можно и должно достигнуть. Однако, с христианской точки зрения, светские учения о прогрессе глубоко непоследовательны: они ограничиваются лишь представлениями о прогрессе в рамках той онтологии человеческого бытия, которая существует в падшем мире и не предполагают даже возможности её изменения. Напротив, христианский прогрессизм абсолютно последователен: он исходит из возможности и необходимости сущностной трансформации самого человека, по сравнению с которым все «прогрессивные изменения» в рамках существующего образа бытия оказываются по сути безразличными и несущественными. Тем самым, последовательное представление о прогрессе в его высшем, христианском смысле оказывается с самого начала логически основанным на необходимости конца *этой* истории. Христианин предельно остро ощущает границы и своей собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, он ориентирован эсхатологически, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из



мира способом. И пространство, и время, в которых разворачивается его история, выстроены так, что постоянно оборачиваются своими границами и выталкивают его за эти границы. Причем вместе с человеком за собственные границы выходит и весь мир, втягиваясь в экзистенцию человека и преобразаясь в ней действием той благодати, к которой обращен человек. Такое напряжение и движение трансцендирования как раз и образует в христианстве основу всякой человеческой судьбы, ее укорененность в особой эсхатологической историчности.

Однако границы истории пролегают не только в ее хронологическом конце, но и внутри ее самой – в тех изменениях, которые угрожают «духовной смертью» человека. В частности, современная цивилизация, культивируя исключительно земные потребности человека, к тому же искусственно раздуваемые с помощью искусственных средств, по самой своей природе агрессивно противодействует всему остальному. Эта цивилизация силой формирует человека как ненасытного эгоцентрического сибарита-потребителя – и противостоять этому принудительному воздействию чрезвычайно тяжело, ведь альтернативные цивилизационные модели жизни практически уничтожены и возродить их в индивидуальной жизни можно лишь чрезвычайным волевым усилием, подвигом. Сам выбор открытости Благой Вести и уже само желание жить в со-ответствии с ней (даже независимо от степени реализации последнего) – теперь стали труднее, чем во времена язычества и гонений, и поэтому сами по себе должны рассматриваться как великий нравственный подвиг, на который человек еще вполне способен. Пребывая на грани духовной гибели, современный человек, тем самым, переживает опасность конца истории в самом себе, как собственную судьбу. В этом историческом модусе своего бытия человечество, исходя из негативного опыта, по-новому открывается библейской Вести.

Историчность Откровения также является важнейшим сущностным элементом христианского историзма в концепции Г.В. Флоровского. В частности, событийность земной жизни Христа, понимается здесь как главное доказательство подлинности Евангельского повествования, что, по мысли Г.В. Флоровского, делает изначально абсурдными все попытки его так называемой «демифологизации», под которой в первую очередь понимается отрицание реальности этой событийности. В частности, когда «языческие писатели с гневом обрушились на христиан и их веру... никто и никогда не высказывал ни малейшего сомнения в действительном существовании Того, по Чьему имени и прозваны так христиане» [6, с. 393-394]. Принцип историчности Откровения распространяется и на всю дальнейшую историю христианства, и поэтому, как отмечает




Г.В. Флоровский в статье «Откровение и истолкование», «Еще невозможно создать законченную систему христианской веры, ибо Церковь еще в странствии. И Библия хранится Церковью как книга истории, чтобы напомнить верующим о динамичности божественного Откровения, «многочастного и многообразного»» [8, с. 633].

Наконец, четвертым важнейшим элементом христианского историзма в концепции Г.В. Флоровского является «принцип дополнительности» *двух методов толкования* Священной Истории, аллегорического и типологического: «в глазах «аллегориста» образы, которые он интерпретирует, являются отражениями некоего уже предсуществовавшего прототипа... Типология же, напротив, направлена на будущее. «Типы» суть предвосхищения... их «прототип» еще в будущем» [8, с. 628-629]. Названные методы отображают, с одной стороны, двойную направленность истории во времени – к своему Началу-Творению, и своему Концу-Суду; а с другой – двойную направленность самого разума: от Текста – к Событию, и от События – к Тексту.

Выводы. Краткое рассмотрение основных четырех составляющих концепции христианского историзма Г.В.Флоровского, позволяет оценить ее как удачный пример рациональной рефлексии важнейших составляющих христианского исторического сознания. В качестве предельного обобщения его сущность может быть сформулирована следующим образом: история есть сфера межличностного взаимодействия людей, через которую осуществляется Откровение Бога людям; в основе исторической практики людей лежит предельный выбор между грехом и спасением; история устремлена к своему концу, только в нем обретая свой конечный смысл; в истории содержатся как универсальные, повторяющиеся ситуации, так и прообразы чаемого будущего.

Литература

- 1.Евлампов И.И. Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Изд. РХГА, 2005. – С. 5-48.
- 2.Кузнецов Д.П. Совершенный человек и завершение истории в русской религиозной философии // Философско-антропологические исследования. Выпуск I. – Курск.: Изд. КГУ, 2006. – С. 205-220.
- 3.Лосев А.Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – 188 с.
- 4.Рашковский Е.Б. Историк как свидетель, или об источниках исторического познания // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – 35-42.
- 5.Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2-х томах. – Т. II. – М.: Мысль, 1990. – С. 635-762.



6.Флоровский Г. Жил ли Христос? // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Изд. РХГА, 2005. – С.365-401.

7.Флоровский Г. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. Указ. соч. – С. 671-707.

8.Флоровский Г. Откровение и истолкование // Флоровский Г. Указ. соч. – С. 416-633.

9.Флоровский Г. Христианство и цивилизация // Флоровский Г. Указ. соч. – С. 641-649.

10. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб: Алетейя, 1998. – 250 с.

Darenskaja V.N. PR. GEORGIY FLOROVSKIY'S CONCEPTION OF ORTHODOX HISTORISM

The author considers the main ideas of G. Florovskiy's historiosophy, in particular, his ontology definition of human history as a tragedy of sin and mystery of solution. The specifics of Orthodox understanding of history as a continuing dialogue of man and God are demonstrated here. G. Florovskiy's understanding of the end of History is analyzed in article. Orthodox understanding of eschatology as a worldview principle also analyzed here. Author analyzed ontology basis for understanding of two methods of interpretation of Bible, which was defined by G. Florovskiy.

Key words: *pr. Georgiy Florovskiy, Orthodox, historiosophy, eschatology.*


Даренская Вера Николаевна – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск).

УДК 235. 3

Архимандрит Варфоломей (Кузнецов)

**РАЗНООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО
АСКЕТИЧЕСКИХ ПРАКТИК**

Анализ понятия «аскетизм» и последовательное деление этого понятия по целевому признаку позволили создать рабочую классификацию данного понятия. Согласно этой классификации, аскетизм делится на религиозный и не-религиозный, теистический и не-теистический, христианский и не-христианский, православный и не-православный. Данная классификация включает все фактическое многообразие аскетических практик и позволяет свободно в них ориентироваться. При необходимости каждая из выделенных рубрик может быть подвергнута



дальнейшему делению на основании различия тех средств, используемых в аскетических практиках.


Ключевые слова: аскетизм, религия, теизм, христианство, православие.

Постановка проблемы. Решение проблемы классификации аскетических практик требует рассмотрения ряда терминологических вопросов. Прежде всего это касается понятия «аскетизм». Определения этого понятия преимущественно носят телеологический характер: аскеза в них признается средством для достижения той или иной значимой цели. Кажущиеся исключения из этого правила при ближайшем рассмотрении также легко обнаруживают в себе телеологический смысл.

Основная часть. Рассмотрим некоторые из них. В словаре В.И. Даля этот термин объясняется чрезвычайно лаконично: «Аскит, аскет – изнуряющий плоть свою; человек самой строгой, воздержной жизни. Аскетизм (аскетизм) – учение, убеждение, требующее такой жизни». Из этого определения невозможно понять, ради чего аскет «изнуряет плоть» и ведет «строгую воздержную жизнь». Ведь очевидно, что аскетизм не может быть самоцелью. Даль это молчаливо признает, когда за конкретизацией целей отсылает заинтересованного читателя к содержанию тех «учений» и «убеждений», которые «требуют такой жизни».

Типичным примером более развернутого определения, которое включает целевую причину исследуемого феномена, может служить определение С.С. Аверинцева: «Аскетизм (от греч. ασκητής – упражняющийся, применяющий усилие), установка на добровольное ограничение потребностей, отказ от удовольствий и перенесение тягот ради достижения целей религиозного или морального характера» [1, с. 72]. Однако понятно, что такое деление понятия «аскетизм» по характеру его целей не является полным, потому что перечислены далеко не все его разновидности. Четкость и полноту процедуре деления исходного понятия можно обеспечить, разделив его на два понятия, исключающих друг друга: по характеру целей аскетизм делится на **нерелигиозный и религиозный**.

Изучением последнего занимается преимущественно религиоведение. Известный религиовед И. Н. Яблоков в своем руководстве определяет его так: «Аскетизм религиозный (греч. ασκησις – упражнение, подвиг, отшельник, монах) – отказ от жизненных благ и наслаждений, подавление или ограничение чувственных желаний, потребностей, устремлений, добровольное и стойкое перенесение одиночества, физической боли, голода и т. п. Аскетизм религиозный характерен для большинства религий. Целью аскетизма религиозного является освобождение от «земных» потребностей и достижение сосредоточенности духа, благодаря чему происходит нравственное самоусовершенствование




личности, воссоединяющейся с Богом в результате умерщвления плоти» [23, с. 330]. Данное определение имплицитно указывает на существование альтернативной разновидности аскетизма. Однако она не эксплицирована и даже не упоминается.

Интерпретация термина в «Новой философской энциклопедии» приводит к аналогичному выводу. Р.Г. Апресян использует это понятие в двух смыслах. В широком смысле слова (включающем весь объем понятия), аскетизм – это «метод нравственного совершенствования и духовного возвышения человека посредством регуляции им своих телесных и душевных побуждений, а также соответствующая практика, т.е. собственно аскеза». В более узком смысле слова имеется в виду только религиозный аскетизм (хотя явно этот термин не используется): «Не только в обычной речи, но и в богословской литературе под аскетизмом нередко понимается весь комплекс религиозно-ритуальных самоограничений, предпринимаемых человеком с целью отречения от мирского в себе. Все религиозные учения так или иначе предполагают аскетическую практику как средство духовно-нравственного очищения, а также преобразования повседневной деятельности. Идеология и технические детали этой практики могут быть различными» [2]. Очевидно, что объем понятия «аскетизм» включает в себя весь объем понятия «религиозный аскетизм», но далеко не исчерпывается им. Полноту процедуре деления можно обеспечить только при помощи понятия «нерелигиозный аскетизм».

Таким образом, современные специалисты (философы, культурологи и религиоведы) для анализа понятия «аскетизм» широко используют логическую операцию деления объема понятия. Однако это деление, как правило, является неполным.

Аналогичным образом дело обстоит и в мировой литературе. Американский альманах «Религии мира» дает следующее определение. «Аскет: лицо, которое практикует строгое самоограничение, отказ от всех удобств и удовольствий – как акт религиозного благочестия» («Ascetic: A person who practices rigid self-denial, giving up all comforts and pleasures, as an act of religious devotion» [24, p. XVI]). В данном определении подразумевается только узко религиозный аскетизм.

Немецкий автор Marcus E. Fuchs в своем определении, напротив, хотел бы максимально элиминировать религиозную составляющую понятия. «Под аскетизмом (от греч. askesis, «упражнение»), в современном словоупотреблении, понимается сознательное, длительное, систематическое снижение качества чьей-либо жизни; там, где религиозный элемент вовлекается только периферически. В повседневной жизни аскетизм отличается упражнениями в самоотречении и подчинением




всей повседневной жизни диктату такого самоотречения...Существенной характеристикой аскетизма является то, что он определяет повседневную жизнь» («By 'asceticism' (from Gr., *áskesis*, 'exercise') is understood, in today's usage, a conscious, prolonged, systematic diminution in the quality of one's life wherein the religious element continues to be involved only peripherally. A life of asceticism is distinguished by the exercise of renunciation in one's everyday life, and the subordination of all daily living to the dictates of that renunciation...It is an essential characteristic of asceticism that it determines everyday life») [25, с. 137].

Тем не менее, при более подробном описании феномена, он был вынужден признать, что поведение аскетов «обычно не направлено к какой-либо непосредственной пользе в настоящей жизни; оно ориентировано на трансцендентную цель» («Their behavior is not normally directed toward any immediate benefit in the present life; its orientation is to a transcendent goal») [25, с. 138]. Фактически, автор сначала описал феномен нерелигиозного, а затем – религиозного аскетизма.

Все эти факты (а их количество может быть увеличено) свидетельствуют о том, что дихотомическое деление понятия «аскетизм» на два понятия («аскетизм религиозный» и «аскетизм нерелигиозный») должно быть осознано, эксплицировано и использовано в дальнейшей работе. Особый интерес для дальнейшего изучения проблемы будет представлять классификация типов религиозного аскетизма. Единой общепризнанной классификации религиозных аскетических практик не существует. Поэтому ниже будет предпринята попытка создания рабочей классификации религиозного аскетизма. Методом создания такой классификации будет логическая операция дихотомического деления объема понятия «религиозный аскетизм» на основании различия целей аскезы. Систематизация всех доступных знаний об этом феномене требует проведения последовательного многоступенчатого и разветвленного деления данного понятия. Однако прежде, чем перейти к решению главной задачи, рассмотрим некоторые проблемы, возникающие при анализе аскетизма нерелигиозного.


1. Проблемы нерелигиозного аскетизма. Первая проблема заключается в адекватной квалификации исследуемых феноменов. Иногда явление, которое на первый взгляд относится к сфере профанного, при более углубленном изучении отчетливо демонстрирует свои религиозные корни. Так, например, дореволюционный исследователь аскетизма профессор С. М. Зарин в своем фундаментальном исследовании, приведя перевод греческих слов *ασκειω* (прилагать старание и заботу к чему-либо) и *ασκειν* (упражняться стараться, заниматься), сделал вывод: «Таким



образом, «аскетизмом» Греки стали называть *закаливание* и *упражнение*, необходимые для успешного состязания и борьбы на арене» [7, с. II].

На первый взгляд может показаться, что в данном случае речь идет о феномене чисто нерелигиозном. Однако выдающийся современный филолог и антиковед М.Л. Гаспаров дал ценные разъяснения по поводу греческих состязательных игр. Он отметил, что в литературе о них часто подчеркивают сходство с современными спортивными соревнованиями. Но при этом упускается из виду самая главная их функция и сущность: «Греческие состязания должны были выявить того, кто осенен божественной милостью. Спортивная победа – лишь одно из возможных проявлений этой божественной милости» [3, с. 362]. Вследствие этого, воспевая победителя, поэты обычно не уделяли ни малейшего внимания описанию спортивной борьбы, доставившей победу. В победителях чтили не искусных спортсменов, а любимцев богов. Милость же последних распространялась на всех сограждан. Таким образом, «сетью игр была покрыта вся Греция, результаты игр складывались в сложную картину внимания богов к людским делам» [там же]. Следовательно, генезис спортивной аскезы (которая сегодня не имеет почти никаких религиозных обертонов) однозначно показывает: данный феномен изначально имел религиозные корни.

Использование генетического метода исследования, как правило, позволяет избежать упрощенных трактовок и в других случаях. Это касается проблемы связи аскетизма и философии. Зарин лишь коснулся философского аскетизма. Перейдя к античной философии, он начал свой анализ со стоической школы, в которой слово *ασκησις* стало употребляться уже в специфически этическом смысле – в смысле упражнения в добродетели и воздержности: «У всех последователей данной школы, от Зенона до Эпиктета, данный термин играл уже выдающуюся роль» [7, с. III]. Исследователь считал, что перенесение понятия упражнения, «аскетизма» с тела на душу, с гимнастики на нравственную деятельность совершилось естественным образом из-за наличия в этом понятии таких специфических признаков, как систематичность, последовательность, целесообразность и напряженность усилий атлета. По учению стоиков, философия является упражнением (*ασκησις*) в искусстве, и прежде всего, – в высшем искусстве – в добродетели. А добродетели можно научиться, только упражняясь в ней. Вывод Зарина: «Таким образом, в классическом словоупотреблении *ασκησις* имело смысл и более широкий и более узкий, – обнимало и чувственную и духовную сферы, но во всяком случае оттеняло *напряжение, усилие, труд* для осуществления какой-либо цели» [7, с. IV]. Разумеется, с этим можно согласиться. Современный исследователь этики




академик А. А. Гусейнов подчеркивает, что стоицизм видит высший смысл человеческого существования в жизни, согласованной с природой; он решает задачу освобождения от страстей, обуздания и укрощения страстей; сознательно культивирует способ отношений между людьми. Добродетель – стоический путь к цели, ибо стоики учили, что ее достаточно для счастья.

Однако, в исследовании Гусейнова по античной этике обнаруживается очень существенное дополнение ко всему, сказанному выше. Философ напоминает, что сами стоики признавали в данной области приоритет киников. Стоик Хрисипп, например, провозглашал, что «кинизм есть кратчайший путь к добродетели». И действительно, именно киники первоначально практиковали природную простоту жизни, такую естественную минимизацию потребностей, когда различие между удовольствием и страданием теряет значимость. Для них путь к добродетели и способ добродетельной жизни лежал в самоограничении, когда человек живет в простоте и не нуждается ни в чем и ни в ком. Гусейнов пишет о том, что киники презирали богатство, славу, общественные условности, вели крайне непрехотливый образ жизни, создали собственную нищенскую «униформу»: короткий двойной плащ на голое тело, нестриженные волосы, посох, сума. Описание кинической аскезы философ завершает словами: «ограничивая потребности, киники добиваются внутренней независимости и свободы» [5, с. 117]. Таким образом, генезис стоического аскетизма неминуемо должен привести исследователя к аскетизму киническому.

Но если учесть, что кинизм является лишь одной из школ сократической философии, то закономерным будет вопрос о роли аскезы в жизни и деятельности Сократа. Последний, как известно, говорил, что «воздержание (*enkrateia*) есть основа добродетели». Согласно Гусейнову, под воздержанием здесь имеется в виду самоограничение, самообладание. Главная сократическая добродетель, которая выражает суть его учения и смысл его образа жизни, называется софросине (*sophrosyne*), что обычно переводится как «благоразумие», «рассудительность», «умеренность». Это понятие выражает наличие у человека правильных знаний, а также его способность подчинять себя, свои страсти и поступки этим знаниям [5, с. 107]. Помимо этого, на поступки Сократа, как известно, влиял его «даймонион» (дух), который не мог не иметь отношения к сфере трансцендентного. Все это выводит проблему аскетизма у Сократа на новый уровень рассмотрения. Понятно, что решение этой проблемы не может быть найдено без специального исследования.


Одним из последних исследований по проблеме аскетизма была кандидатская диссертация С. М. Дергалева [6]. Рассмотрев лишь несколько



школ античной философии, исследователь сделал предельно широкое обобщение: «мы не находим практически ни одной философской школы древности, которой не был бы свойственен тот или иной вид аскетического делания» [6, с. 24]. Однако, не говоря уже обо всей «древности», даже материал античной философии не позволяет сделать такого заключения. Каждой из рассмотренных философских школ (орфизм, платонизм, аристотелизм, кинизм, эпикуреизм, скептицизм, стоицизм, неоплатонизм) исследователь приписал особый тип аскетизма, обозначив его отдельным эпитетом (эстетический, этический, телеологический, анархический, атараксический, апатический, деонтологический, созерцательный). Но какой тип «аскетического делания» практиковался в ионийской школе, у элеатов или софистов – об этом диссертация умалчивает. Очевидно, никаких сведений на эту тему найти не удалось. Из сократических школ в работе упомянут только кинизм. Причина этого заключается в том, что аскезой увлекались далеко не все ученики Сократа: мегарики занимались преимущественно логикой, а киренаики получили известность обоснованием и проповедью гедонизма как этического принципа, диаметрально противоположного какому-либо аскетизму. Сомнение вызывает также анализ некоторых рассмотренных школ. Например, приписав скептикам некий «апатический аскетизм», исследователь не учел того, что никакой цели, требующей для своего достижения значительных усилий, скептицизм просто не признавал.

По мнению Дергалева, в его диссертации «представлена единая типологическая система феномена аскетизма в нехристианских религиозно-философских традициях с телеологической позиции» [6, с.19]. Однако, помимо перечисленных восьми школ античной философии (из которых только одна якобы практиковала «телеологический аскетизм»), из всех «нехристианских традиций» был рассмотрен только буддизм. Все это не позволяет согласиться с поспешным выводом о том, что нет «практически ни одной философской школы древности, которой не был бы свойственен тот или иной вид аскетического делания». Вместо такого необоснованного обобщения можно предложить более узкое суждение: некоторые философские школы античности использовали аскетические практики. В целом же, согласно авторитетному мнению Аверинцева, «для греко-римского язычества аскетизм не был характерен» [1, с. 74]. А для ответа на более масштабный вопрос о роли аскетических практик в «философских школах древности», очевидно, требуется более трудоемкое исследование и не одна диссертация.

Нерелигиозный аскетизм в истории человечества приобретал самые разнообразные формы. Некоторые из них представлены и сегодня. Одну




его разновидность практикует спортсмен, поддерживающий форму в течение многих лет ради побед и рекордов. Полную самоограничений жизнь ведет истощенная модель, доводя себя до анорексии ради поддержания неких искусственных стандартов. Примеры можно продолжать. Но и без этого понятно, что нерелигиозные аскетические практики продолжают свое существование в современном мире. И более того: их роль возрастает. В недалеком будущем «установка на добровольное ограничение потребностей» (Аверинцев) может стать обязательным условием для выживания человечества, поскольку стандарты потребления «золотого миллиарда» являются несовместимыми с сохранением био- и ноосферы. Видимо, не будет большим преувеличением сказать, что без аскетизма в широком смысле слова у человечества нет будущего. Поэтому изучение футурологических аспектов аскетизма должно стать темой отдельной научной работы.

Как известно, религиозные и нерелигиозные практики человека имеют много общего. Помимо аскезы, к ним относятся такие существенные элементы культуры, как верования, мифы, элементы культа. Определенные верования представлены в каждой идеологии и мировоззрении любого типа (научном, философском, художественном, смешанном, бытовом). Мифологические черты легко обнаружить во всех идеологиях, утопиях и антиутопиях, а также практически в любом мировоззрении. К элементам культа можно отнести такие феномены как наличие «культовых героев» во всех сферах общественной жизни, культ денег, здоровья, молодости и т. д.

В связи с этим английский философ Ниниан Сمارт (1927-2001) выдвинул программу исследований под названием «философия мировоззрений». Словом «мировоззрения» он обозначает совокупность как религий (традиционных и новых), так и идеологий. Суть проекта заключается в том, чтобы использовать понятийный аппарат религиоведения и философии религии для изучения всех наиболее распространенных и влиятельных идеологий мира (как религиозных, так и светских). В любой религии он выделял семь измерений (доктринальное, мифическое, этическое, ритуальное, опытное, социальное и материальное) [12, с. 140]. Очевидно, что подобные измерения без труда можно обнаружить в каждом мировоззрении.

Свой проект философ представлял таким образом: «Современное религиоведение наряду с изучением традиционных вероисповеданий должно обратиться также к рассмотрению светских символов и идеологий – национализма, марксизма, демократии, – которые зачастую соперничают с религией и в то же время в каком-то важном смысле сами являются религиозными. Таким образом, современное изучение религии



способствует осмыслению мировоззрений, как традиционных, так и светских, которые стали мотором социальной и моральной преемственности и изменения; поэтому оно должно исследовать верования и чувства, а также стремиться понять то, что существует в головах людей. То, во что люди верят, является важным аспектом реальности безотносительно к тому, истинно оно или нет» [цит. по: 9, с. 170].


Смарт рассматривал мировоззрения исторически и систематически, стремясь посредством «структурированной эмпатии» встать на точку зрения верующих. Разумеется, данный принцип сохраняет свое значение при изучении любого феномена духовной жизни, в том числе и аскетических практик.

По мнению ученого, сравнительное изучение религии и светских идеологий возможно потому, что они обладают некоторыми «общими фундаментальными свойствами»: «демонстрируют тесную связь между теорией и практикой;... требуют полной вовлеченности и приверженности, предлагают объяснение человеческой истории; предполагают этические принципы; обладают учением о природе человека; могут претерпевать определенное развитие в идейном и практическом плане; обладают эсхатологической ориентацией; имеют космологию; обладают теорией относительно генезиса религии» [цит. по: 9, с. 171].

Сопоставление религий и светских мировоззрений возможно также на том основании, что «как религии, так и идеологии направляют человека относительно смысла жизни» [цит. по: 9, с. 172]. Несомненно, к «общим фундаментальным свойствам» мировоззрений религиозного или любого другого типа относится и феномен аскетических практик. Однако в дальнейшем нас, прежде всего, будет интересовать аскетизм религиозный.

Именно религиозную аскезу можно назвать аскезой в собственном смысле слова. Мирская же аскеза не выводит человека ни в какое новое измерение. В связи с этим, для нее будет релевантным использование термина «квази-аскеза», предложенного В. Д. Исаевым [8]. В этой же монографии можно найти репрезентативный пример христианского аскета. Друг Г.С. Сковороды М. Ковалинский дал краткую формулу этой жизни: «Заботясь о сокращении нужд естественных, а не о распространении, вкушал он удовольствий, несравнимых ни с какими счастливыми» [цит. по: 8, с. 137].

2. Религиозный аскетизм. Системный подход к изучению аскетических практик предполагает рассмотрение их происхождения. Между тем, многие современные исследователи даже не упоминают об этой проблеме. В отличие от них, Аверинцев считал, что представление об аскетизме как источнике сверхъестественных сил «восходит к первобытной




практике подготовки к шаманскому общению с духами при помощи голода, бессонницы и т. п.». Этот же мотив, по его мнению, был особенно характерен для индийской традиции: «Поиски способа контролировать космический процесс, который мыслится одним и тем же в теле человека и теле Вселенной, непосредственно продолжали установку шаманизма и позволяли без конфликта сочетать самые духовные цели с самыми земными, а порыв преодолеть человеческую природу как таковую – с изощренным культивированием чувственности» [1, с. 73]. Типологически сходные явления обнаруживались им и в практике даосизма.

Одной из древнейших мотиваций аскетизма Аверинцев считал «идею удовлетворения, приносимого за свои или чужие грехи. Самые архаические культуры уже знали концепцию жертвы как наиболее действенного средства обеспечить общине благо, связать силы зла и восстановить порядок мироздания, поколебленный нарушениями религиозно-моральных запретов [там же]. Феномен жертвоприношения был представлен в самых ранних формах поклонения и известен повсеместно. По мере культурного развития практика жертвоприношений видоизменялась и возникла потребность в некоем эквиваленте жертвоприношения, которым и стал аскетизм. Для некоторых современных религиоведов жертвоприношение и молитва являются «попытками индивида или сообщества установить контакт с трансцендентной реальностью»: «В известном смысле жертвоприношение представляет собой предложение божеству своей жизни в полное распоряжение» [17, с. 400].

В истории религиоведения попытки теоретического осмысления феномена жертвоприношения предпринимались неоднократно (свои версии предлагали Э. Тайлор и В. Робертсон Смит, Дж. Фрэзер и М. Мосс, З. Фрейд и Э. Эванс-Причард, Р. Фирз и В. Буркерт). Однако общепринятая теория по-прежнему отсутствует. Очевидно одно: в любом исследовании должны учитываться не столько материальный, сколько духовный смысл жертвоприношения. Библия не случайно подчеркивает: «Жертва Богу дух сокрушен, Сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит» [Пс. 50:19].

Некоторые современные ученые сознательно уходят от вопросов генезиса аскетизма. Например, во введении к диссертации Дергалева весь исторический аспект вопроса представлен одной фразой: «Родоначальником одной из самых древних аскетических практик является буддизм» [6, с. 4]. В текст первой главы дается лаконичное дополнение: «Очень мощным источником аскетизма является буддизм» [6, с. 27]. И далее следует характеристика аскетизма в буддизме и античной философии. Но, как хорошо известно специалистам по индийской культуре, «зарождение индийского аскетизма можно проследить к




Ведам... Уже в «Ригведе» упоминается несколько категорий аскетов: яти («дисциплинированный»), кешин («волосатый»), муни («молчальник»), вратья («давший обет») [16]. Отсюда следует, что индийский аскетизм существовал (по меньшей мере) за тысячу лет до возникновения буддизма и поэтому не мог не повлиять на его аскетические практики. Очевидно, изучение генезиса аскетических практик будет продолжаться и углубляться. Но даже теперь, на наш взгляд, можно сделать следующий вывод: религиозный аскетизм возник вместе с возникновением религии. Если вспомнить перевод слова religio (восстановление связи), то становится понятно: такое восстановление требует значительных волевых усилий. Противоположная волевая установка усугубляет разрыв человека с высшим уровнем бытия. А между этими двумя установками располагается практически бесконечное множество всех возможных вариантов.

Разнообразные попытки определения религии, согласно обоснованному выводу Ю.А. Кимелева, можно свести к тому, что она «представляет собой отношение человека к божественной реальности, – понимается ли она как Бог или каким-либо другим образом» [10, с. 12].

На этом основании все религии можно дихотомически разделить на **теистические и нетеистические**. Для теизма характерно постижение Бога как совершенной личностной реальности, несотворенной и бесконечной. Он трансцендентен по отношению к сотворенному им существу, но сохраняет действенное присутствие в мире. С другой стороны, существуют религии, имеющие нетеистические представления о характере божественной реальности. Аскетические практики в этих двух типах религий кардинально различаются по цели аскезы. Для теистических религий, согласно справедливому мнению Аверинцева, невозможен «апофеоз человека, средствами аскетизма навязывающего свою волю богам: мотив аскетизма как пути к чудотворству выступает либо в преобразованном виде (христианские аскеты могут получить дар чудотворства, но это именно дар), либо на бытовой периферии религиозного сознания». Главное здесь состоит совершенно в другом: «В теистических религиях и везде, где цель мистического пути понимается как личная встреча с Богом в любви, практика аскетизма – еще и способ доказать свою любовь к Богу и предьявить в самой действенной форме просьбу об ответной любви» [1, с. 74].

Рассмотрим, прежде всего, аскетические практики нетеистического типа.

3. Нетеистический аскетизм. К данному классу относится огромное количество феноменов, некоторых из которых упоминались выше. Одной из типичных и широко распространенных практик является шаманизм. По




мнению знатока данного вопроса М. Элиаде, шаманизм не является собственно религией: «это совокупность экстатических и терапевтических методик, цель которых – вступить в контакт с параллельным, но невидимым миром духов и заручиться их поддержкой для управления делами людей» [22, с. 307]. Характеризуя шаманизм различных географических локализаций, религиовед отметил наличие большого количества вариантов и в аскетических практиках шаманов: «Шаманские способности приобретаются различными способами, самым распространенным из которых является испытание одиночеством и страданием» [22, с. 310].

Выше было показано, что представление об аскетизме как источнике сверхъестественных сил, «восходит к первобытной практике подготовки к шаманскому общению с духами при помощи голода, бессонницы и т. п.» (Аверинцев), но особенно характерным этот мотив стал для индийской традиции, в которой аскетические практики играют особую роль. По мнению современного философа В. Г. Лысенко, «ни в одной другой религиозной традиции аскетизм не играл столь важной парадигмальной роли и не принимал такого массового и систематического характера». В Индии он был не просто некоторой альтернативой обычной мирской религиозности, но «важнейшим и практически единственным источником идеалов и норм всей религиозной жизни этого субконтинента. Основные религиозно-философские направления зародились и развивались именно в среде аскетов, хотя в ходе своей истории и выходили за ее пределы» [16].

Детальное изучение аскетических практик позволило исследовательнице сделать вывод, что хотя их цели «варьировали в зависимости от обрамляющей их религиозной доктрины», все же «большинство из них было направлено на достижение освобождения от перерождений (*сансара*) еще при жизни» [16]. Поскольку одной из общих для всех индийцев религиозных доктрин была концепция кармы, индийские аскеты стремились преодолеть действие закона кармы, по которому каждый поступок, слово и мысль человека (и других существ) может иметь моральные последствия в последующих жизнях.

В отличие от аскетов христианских (мировоззрение которых является теистическим и персоналистическим), индийские совершенно не ценили личность. Они стремились к минимизации или истреблению в себе не только телесных и психических потребностей, но даже тех зачатков, которые могли привести к будущим телесным воплощениям. В своем актуальном теле они пытались уничтожить любую возможность телесного или иного воплощения (например, в образе богов или полубогов, имеющих, по индийским представлениям, нематериальные формы). На этом




основании Лысенко делает заключение: «Фактически, смерть тела начиналась с того момента, когда человек становился аскетом. Эта мистическая смерть означала посвящение в новую форму существования, в которой больше не было не только прежнего тела, но и прежнего имени, прежней личности, прежнего человека» [16].

Феноменология индийских аскетических практик чрезвычайно разнообразна. Для их подробного анализа потребовалась бы отдельная работа. Мы видели, что с одной стороны, эти практики «продолжали установку шаманизма и позволяли без конфликта сочетать самые духовные цели с самыми земными, а порыв преодолеть человеческую природу как таковую – с изощренным культивированием чувственности»; а с другой стороны, «типологически сходные явления имеют место в практике даосизма» (Аверинцев). Разумеется, такой практически необъятный материал требует специального изучения. Однако, некоторые сомнения вызывает использование выражения «без конфликта». По нашему мнению, оно противоречит диалектическим принципам методологии философского исследования. Ведь согласно этим принципам «конфликт» (или «противоречие») относится к сфере онтологической, а его отсутствие может служить индикатором утопичности теоретических построений. В связи с этим Гегель неоднократно подчеркивал, что «противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия – критерий заблуждения».

Иногда в индуизме обнаруживаются некоторые теистические элементы. Однако это не отменяет того факта, что большинство восточных религий обходятся без доктрины Бога (даосизм, буддизм, джайнизм) или признают только безличный и неопределимый Абсолют (адвайта-веданта). Те же религиозные учения, которые кажутся теистическими, в строгом смысле слова таковыми не являются. Строго теистический характер носят религии, в которых теория творения предполагает в той или иной форме библейский принцип *creatio ex nihil*. В связи с этим известный религиовед Е. А. Горчинов отмечал: «Библейские религии в своем теистическом абсолютизме стоят как бы особняком среди религий мира, являются своеобразным исключением» [20, с. 285].


Теистические авраамические религии (иудаизм, христианство, ислам) отличаются между собой по тому, как в них представлены личность Бога и его имя. Поэтому очевидно, что теизм можно дихотомически разделить на теизм христианский и нехристианский. Соответственно, аскетизм также может быть **христианским** и **нехристианским**. Этот факт отражен, например, в диссертации Дергалева, которая называется «Философско-религиоведческий анализ феномена аскетизма в нехристианских и христианских традициях» [6]. Однако, из



нехристианских религиозных традиций в ней был исследован только буддизм (если не считать нескольких школ античной философии). Разумеется, такая упрощенная классификация (состоящая из одной-единственной дихотомии) не позволяет корректно систематизировать знания о нехристианских аскетических практиках. Например, согласно такой классификации, теистический аскетизм в иудаизме (ожидающем прихода мессии) стоит ближе к атеистическому аскетизму буддизма или пантеистическому аскетизму античных философов, чем к теистическому аскетизму христианства (согласно которому пришествие мессии уже свершилось). С такой трактовкой трудно согласиться. Очевидно, два типа теистического аскетизма имеют между собой гораздо больше сходства (о чем говорит, например, роль псалмов или ветхозаветных пророков в христианстве).

4. Нехристианский теистический аскетизм. К этому типу аскетической практики относятся аскетизм в иудаизме и аскетизм в исламе. Касаясь первого, Аверинцев говорил только об аскетизме секты ессеев (кумранитов) (II в. до н. э.): «Мотив соблюдения ритуальной чистоты как условия выполнения сакральных функций, часто обосновывающий практику безбрачия, является древним и повсеместно распространенным... По-видимому, таково же безбрачие ессеев: еврейский военный лагерь был местом, особо посвященным Яхве и требовавшим ритуальной чистоты, и ессеи, ожидающие эсхатологической священной войны, распространили на всю свою жизнь обязательства, связанные с сакральным положением призванного воина» [1, с. 74]. У других авторов можно найти сведения об аскетической секте терапевтов (I в. н. э.), о назорейях (особой группе посвященных у древних евреев, которые считались прототипом монашества), о ветхозаветных рехавитах (эпоха вавилонского плена), об аскезе у ветхозаветных пророков.

Для нас важно подчеркнуть тот аспект, который можно назвать коллективным (или народным) аскетизмом иудаизма. Имеется в виду следующее. Описывая аскетизм в буддизме, Дергалев сообщает, что помимо пяти заповедей для мирян, монахи подчиняются дополнительно еще пяти заповедям, а «вдобавок ко всему этому монах должен подчиняться 253 правилам поведения, из которых 227 носят характер запретов» [6, с. 31]. Невольно вспоминается количество ветхозаветных заповедей. Талмудическая традиция учит, что в Торе содержится 613 заповедей (из них запретов – 365). В этих заповедях (мицва – «заповедь» – обязанность) содержатся ритуальные, этические и социальные предписания. Сотни их связаны с чистотой и нечистотой, с жертвоприношением животных. Ритуальные заповеди упорядочивают отношения между человеком и Богом




(«мицвот между людьми и Богом»). Этические – межличностные отношения («мицвот между людьми и их ближними»). Одни законы регламентируют правила приема пищи, другие – сексуальную жизнь. Мальчик обязан выполнять еврейские законы с 13 лет, девочка – с 12 лет. И если сегодня актуальны менее 300 заповедей, то так было далеко не всегда [19, с. 286]. На наш взгляд, длительность подобной аскетической практики (тысячелетия) и масштабы охвата (целый народ) с полным правом позволяют в данном случае использовать концепт «коллективный (или народный) аскетизм» в иудаизме. Разумеется, после прихода Христа аскеза в христианстве уже вполне персонифицирована.

Относительно аскетизма в исламе известно, что в первые века существования ислама аскетические настроения затронули все его направления. Чаще всего при этом использовались термины «ниск» («благочестие», «подвижничество»), «кана'а» («умеренность и контроль над желаниями») и «вара'» («крайняя осмотрительность в различении дозволенного и запрещенного религиозным законом»). Однако в VIII в. эти понятия заменил термин «зухд». Современный исследователь И.А. Козловский определяет его так: «Зухд (от «захада» – «воздерживаться», «отказываться») – «воздержание», «отречение», одно из основных этических понятий ислама и технический термин суфизма, означающий необходимый этап мистического пути; часто переводится как аскетизм, а обладающий этим качеством «захид» (мн. ч. «зуххад», «захидун») – как аскет» [13, с. 151].

В определенную концепцию понятие «зухд» оформилось среди видных деятелей раннего мусульманского благочестия, известных как «зуххад». Тема зухда прослеживается уже в ранних сборниках хадисов, агиографической литературе и суфийских «учебных» сочинениях. По мнению исследователя, «влияние на формирование концепции зухда оказало христианское монашество и, возможно, манихейство и индийская аскетическая традиция» [13, с. 152].

В истории христианства представлено несколько типов аскетизма, каждый из которых соответствует той или иной ветви христианства. Православное (ортодоксальное) христианство представляет собой ствол, от которого тысячу лет назад отошла неортодоксальная ветвь католицизма. Этот объективный религиозноведческий факт подтверждается тем, что именно православное христианство сохраняет в неприкосновенности догматы (определения), сформулированные на семи Вселенских соборах, а православная аскетика сохраняет верность образцам аскетической практики, сложившимся в неразделенном христианстве. После раскола XI века значительные изменения в католицизме (а как следствие – и в




протестантизме) претерпела не только догматика, но и аскетика. Это дает основания для дихотомического деления понятия «христианский аскетизм» на два понятия: аскетизм **православный и неправославный**.

5. Неправославный христианский аскетизм. Деформация православных аскетических практик в католицизме происходила одновременно с ростом секуляризации. Характеризуя кардинальные перемены, которые произошли в Западной Европе тысячу лет назад, выдающийся историк Жак Ле Гофф (1924-2014) использовал выражение «с небес на землю». Конечно, он признавал, что и в раннем средневековье непосредственной целью человеческой жизни и борьбы была земная жизнь и земная власть. «Однако ценности, во имя которых люди тогда жили и сражались, были ценностями сверхъестественными – Бог, град Божий, рай, вечность, пренебрежение к суетному миру и т. д. культурные, идеологические, экзистенциальные помыслы людей были устремлены к небесам». В то время «человек знал в качестве живого примера для подражания Христу три варианта христианского героя – мученика, монаха и святого» [15, с. 40].

После этого настало «время низведения высших небесных ценностей на бренную землю». Историк выявил «глубинное изменение основной совокупности ценностных ориентаций в западном обществе» [15, с. 28]. В этом процессе, который начался «около 1000 г., центральным оказалось именно обращение к земному миру и его ценностям» [15, с. 29]. До этого времени «искусство и литература имели лишь один сюжет – Бога. Ныне мирское, профанное отвоевывает себе место рядом с сакральным и за его счет» [15, с. 42]. Его учитель Марк Блок датировал нарастание процессов секуляризации еще точнее: «в действительности оно началось около 1060 года» [15, с. 27]. Как известно, именно это время было началом Великой схизмы. В догматике католики изменили свою пневматологию. Одним из следствий этого было то, что Ватикан стал выдавать за «волю Божию» крестовые походы и прочие человеческие подвиги. Значительные изменения претерпели также подходы к аскезе. Помимо традиционных аскетических практик возникли совершенно новые феномены.


Для их характеристики из многочисленных свидетельств можно привести слова известного русского католического монастыря В. С. Печерина, который, проведя четверть века в католических монастырях, сделал вывод: «Католическое благочестие часто дышит буйным пламенем земной страсти. Молодая дева млеет перед изображением пламенеющего, терниями обвитого, копьем пронзенного сердца Иисуса. Святая Терезия в светлом видении видит прелестного мальчика с крыльями: он золотой стрелой пронзает ей сердце насквозь... Вот женщина в полном смысле



слова! Итак, столетия прошли напрасно: сердце человеческое не изменилось, оно волнуемо теми же страстями и тех же богов зовет себе на помощь, и древний языческий купидон в том же костюме и с теми же стрелами является в келье кармелитской монашенки XVI столетия» [цит. по: 14, с. 736].

Другой тип католической аскезы практиковался в основанном Игнатием Лойолой ордене иезуитов. Современный последователь этой практики приводит такое определение: «Аскеза (греч. «упражнение») – подразумевает сознательный отказ от телесного или душевного удовольствия, удовлетворения потребностей или желаний в целях самовоспитания. Посредством аскезы человек побеждает в себе «неупорядоченные привязанности», налагая на себя известные ограничения. Конечная цель аскезы – обретение «золотой середины», то есть умения должным образом обращаться с благими дарами творения» [11, с. 201]. Весьма показательно то, что разговор о конечных целях здесь обходится даже без упоминания о Творце и Спасителе. Иезуитский богослов Ш. Кихле разъясняет: «В игнатиевской духовности некоторые слова приобретают особый смысл. Поэтому нам представляется полезным пояснить некоторые термины, наиболее часто употребляющиеся в этой книге» [11, с. 200]. Очевидно, что особому осмыслению подлежит особый смысл понятия «аскеза» в католицизме. По оценке же католического монаха Печерина, «в духовных упражнениях святого Игнатия Лойолы человеческий ум похож на вола или быка, который ходит кругом и приводит в движение мельницу. Вечно в том же кругу вертится, не подвигается вперед, нет ничего нового, нет прогресса. Эти упражнения – наилучшее средство для скования человеческого ума» [цит. по: 14, с. 730].

Постепенное нарастание секуляризации во всех сферах духовной культуры Западной Европы привело к ее качественному скачку в протестантизме. Эти процессы хорошо известны историкам и философам культуры. Гегель, например, детально описывал их в сфере искусства: «Нам недостает глубочайшей веры...Художник возвышается над определенными священными формами и образованиями; он держится свободно, самостоятельно, независимо от содержания и характера созерцания, в которое прежде облекалось для сознания святое и вечное» [4, с. 315]. Так же «свободно и независимо» от содержания и характера всего предшествующего богословия держатся и протестантские теологи, которые освободили протестантов от прежних аскетических практик. Базисная установка реформатской традиции заключается в том, что теизм может быть сопряжен только с определенной формой непрямого познания Бога.



Протестанты верят в предустановленность спасения и надежда оказаться среди тех, кому уготован такой исход, побудила их искать признаки своей принадлежности к избранным в различных сферах мирской деятельности. В протестантизме «принадлежность к избранным ставится в непосредственную зависимость от успешного выполнения человеческих обязанностей. С этой целью следует неустанно искать поприще, где способности человека реализовались бы с предельной продуктивностью. Неудачи, в таком случае, будут объясняться невниманием к божественному призыву и обделенностью по этой причине благодатью». Поскольку «ни приобрести избранность за какую бы то ни было цену, ни даже точно удостовериться в принадлежности к ней человек сам не может», для него «доступно лишь ощущение своей угодности Богу. Достичь такой уверенности и должен христианин, совершая свои мирские дела с полной отдачей» [18, с. 31]. Такую практику Макса Вебер и Эрнст Трельч описали под названием «мирской аскетизм».

Следовательно, протестантский «аскетизм» не направлен на какое-либо богообщение. Католические аскетические практики в той или иной мере пропитаны мирскими страстями. И только православная аскеза в полной мере нацелена на богообщение и теозис (обожение) посредством благодатного воздействия Святого Духа. Собственно говоря, само понятие «теозис» присутствует только в православной богословской и аскетической литературе. Однако детальный анализ православных аскетических практик требует отдельного развернутого исследования.

Вывод. Таким образом, в результате анализа понятия «аскетизм» и последовательного дихотомического деления этого понятия по целевому признаку, была создана рабочая классификация данного понятия. Согласно этой классификации, аскетизм делится на религиозный и не-религиозный. Религиозный аскетизм может быть теистическим и не-теистическим. Теистический аскетизм делится на христианский и не-христианский. Христианский аскетизм может быть православным и не-православным. Данная классификация, включая в себя все фактическое многообразие аскетических практик, позволяет свободно в них ориентироваться и при необходимости фокусировать внимание на подробном изучении отдельных феноменов. Каждая из выделенных рубрик может быть подвернута дальнейшему делению на основании различия тех средств, которые используются в аскетических практиках.



Литература

1. Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София – Логос. Словарь. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.
2. Апресян Р. Г. Аскетизм / Новая философская энциклопедия // : [Электронный ресурс] – URL: <http://iph.ras.ru/enc.htm>.
3. Гаспаров М. Л. Поэзия Пиндара / Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М.: Наука, 1980. – С. 361-383.
4. Гегель. Эстетика в 4-х т. – Т.2. – М.: Искусство, 1968. – 348 с.
5. Гусейнов А. А. Античная этика. – М.: Гардарики, 2003. – 270 с.
6. Дергалева С. М. Философско-религиоведческий анализ феномена аскетизма в нехристианских и христианских традициях: дис. на соискание науч. степени канд. филос. наук. – Белгород, 2007. – 144 с.
7. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1.: Основоположительный. – Кн. 2.: Опыт систематического раскрытия вопроса. – С.-Петербург: Типография В. Ф. Киршбаума, 1907. – 695 с.
8. Исаев В. Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры. – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.
9. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. – М.: Мысль, 1989. – 285 с.
10. Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с.
11. Кихле Ш. Игнатий Лойола. Учитель духовности: Пер с нем. – М.: Истина и Жизнь, 2004. – 208 с.
12. Колкунова К. А. Ниниан Смарт и современное религиоведение // Религиоведческие исследования. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. – 2010. – № 3-4. – С. 137-142.
13. Козловский И. А. Избранные лекции по теории и практике религиозного мистицизма. – Т. 2. Суфизм. – Донецк: Норд-Пресс, 2010. – 583 с.
14. Кураев А., диакон. Православие и католичество в опыте молитвы / Хрестоматия по сравнительному богословию. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 717-752.
15. Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.) // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991. – С. 28-45.
16. Лысенко В. Г. Аскетизм в Индии: его принципы и основные формы / Религиоведение. – 2004. – №1. : [Электронный ресурс] – URL: http://shantira.narod.ru/text/nauka/lysenko_01.htm.
17. Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1996. – 672 с.
18. Смирнов М. Ю. Аскетизм мирской / Реформация и протестантизм: Словарь. – СПб.: Изд-во С.-Петербурга. Ун-та, 2005. – С. 30-32.
19. Телушкин Й., раби. Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. – Иерусалим: Гешарим, 5753; Москва: Еврейский университет, 1992. – 576 с.
20. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и



тансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с. (Orientalia).

21. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.

22. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований / Пер. с фр. Н. Зубкова, Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – М.: Академический проект, 2011. – 352 с. (Философские технологии: религиоведение).

23. Яблоков И. Н. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 2002. – 536 с.

24. O’Neal J. Michael J., Jones J. Sydney. World Religions: Almanac. – Vol. 1. – Detroit-London: Thomson Gale, 2007. – p. XVI.

25. Fucks E. Markus. Asceticism / The Brill Dictionary of Religion // Ed. by Kocku von Stuckrad. Revised edition of «Metzler Lexikon Religion». Translated from the German by Robert R. Barr. – Vol. 1. – Leiden-Boston: Brill, 2006. – P. 137-139.

Archimandrite Bartholomew (Kuznetzov). VARIETY AND UNITY OF ASCETIC PRACTICES

The analysis of concept «asceticism» and successive division of this concept on a having a special purpose sign allowed to create working classification of this concept. In obedience to this classification, asceticism is divided on religious and not-religious, theistic and not-theistic, Christian and not-Christian, Orthodox and Not-Orthodox. This classification includes all actual variety of ascetic practices and allows freely in them to be oriented. If necessary each of the distinguished heading can be made to the further division on the basis of distinction of those facilities used in ascetic practices.

Key words: *asceticism, religion, theism, Christianity, Orthodoxy.*

Архимандрит Варфоломей (Кузнецов Денис Владимирович) – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск), наместник Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря.

Рецензент: Деревянко К.В. – к. филос. н., доцент.

РЕСТРИКЦИЯ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ НА УКРАИНЕ: ВЫЗОВ И УГРОЗА БЕЗОПАСНОСТИ РУССКОГО МИРА


Освящена актуальность проблемы обеспечения духовно-религиозной безопасности Русского мира в условиях проводимой на Украине антирусской пропагандистской кампании. Проанализирован феномен рестрикции русского православия на Украине как угрозы духовно-культурной общности триединого русского народа.

Ключевые слова: *Русский мир, безопасность, духовно-религиозная безопасность, триединый русский народ.*

Постановка проблемы. Представлен анализ некоторых религиозоведческих и культурологических аспектов безопасности Русского мира в условиях реализации украинскими властями рестриктивного режима притеснения русского православия на Украине. Данный анализ позволяет определить цивилизационное значение православной веры в процессе сохранения и защиты общности триединого русского народа, духовных границ Русского мира в пределах современной Украины.

Анализ последних исследований и публикаций. Исследование вопросов безопасности Русского мира и практики её обеспечения, воздействия религиозных и общественных организаций на состояние защищённости триединого русского народа, околорусской консолидации соборного живого культурного организма Русского мира привлекает внимание специалистов из разных сфер социогуманитарного знания. Данные исследования ведутся с конца 90-х годов по настоящее время такими учёными, как Астахов Е.М., Астахова Е.В., Верещагина А.В., Егоров Е.С., Исаев В.Д., Катасонов В.И., Костюк К.И., Кочеров С.Н., Ксенофонтов В.В., Кулешов В.Е., Пещеров Г.И., Попова С.В., Русев Н.А., Самыгин С.И., Скворцов Н.Г. и др. Их работы способствуют прогрессивному развитию концепции Русского мира как единой соборной общности триединого русского народа.

Цель исследования. Исследуются философско-религиоведческие и




культурологические аспекты обеспечения духовно-религиозной безопасности Русского мира на Украине. В связи с этим анализируется религиозная ситуация на Украине в православном её сегменте с позиций обеспечения безопасности Русского мира как ответа на вызов украинского рестриктивного режима притеснений русского православия на территории современной Украины. Акцентируется внимание на философско-религиоведческой природе данной проблемы, необходимости её теоретической проработки и моделирования снятия.

Основная часть. В настоящее время со стороны украинских властей, СМИ и общественных организаций наблюдается комплексная пропагандистская кампания по дерусификации населения Украины, формированию деструктивно-агрессивного антироссийского общественного мнения и созданию политической идеологии России как «государства-агрессора». Данные процессы создают идеологическую угрозу безопасности Русского мира, которая заключена в возможности потери прорусской ориентации части украинского населения, разрыве культурно-религиозных и политических связей двух братских народов – украинского и российского, которые наравне с белорусами являются неотъемлемой частью живого триединого русского народа. Формирование национально-антагонистического образа России осуществляется, в частности, посредством использования духовно-религиозных методов воздействия, что актуализирует необходимость системного анализа религиозных процессов на Украине, в особенности – в наибольшей по численности и значимости государство- и культуuroобразующей христианской конфессии Украины – православии.

В настоящее время на Украине действуют три централизованные православные конфессии – каноническая (признанная всеми 15 православными церквями) Украинская православная церковь Московского Патриархата (УПЦ МП), которая является самоуправляемым структурным подразделением Русской Православной Церкви Московского Патриархата (РПЦ), и непризнанные (частично признанные) неканонические Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ) и Украинская православная церковь Киевского патриархата (УПЦ КП). Две последние ведут агрессивную антироссийскую пропаганду, направленную против РПЦ (в т.ч. УПЦ МП) и Русского мира.

В настоящее время УПЦ МП, УПЦ КП и УАПЦ не признают друг друга, высказывают взаимные претензии и не имеют «канонического общения», что обусловлено непризнанием раскольнических УПЦ КП и УАПЦ единым соборным православием. Если говорить о направлениях культурно-религиозной деятельности, то УПЦ МП в своей политико-




религиозной идеологии имеет пророссийский вектор, УПЦ КП и УАПЦ – антироссийский «автокефалистский».

Ввиду осложнения политических отношений между Россией и Украиной, УПЦ МП как религиозная организация, обладающая значительным влиянием на социальные общности, сохраняет за собой статус интегрированного в пространство Русского мира субъекта, консолидирующего вокруг себя значительную часть жителей Украины, способного через свою структурную связь с РПЦ и обширную миссионерскую деятельность на Украине сохранить «русский вектор» в среде своей паствы, что создаёт благоприятные условия для сохранения культурно-ментальной связи Украины и духовного центра Русского мира – России.

Представляя Русский мир как «реально существующую историческую общность, основанную на опыте культурного способа бытия наций, национальностей, народов, в основе которой лежит православие» [1], необходимо рассматривать православную церковь как стержневую институцию, способную, минуя политические ограничения влияния идей Русского мира на Украине, эффективно бороться с антирусской идеологизацией украинского общества посредством проповеднической деятельности, направленной в необходимо позитивное для эволюционного развития украинского народа культурно-цивилизационное русло Русского мира, сохраняющего своё единство с Россией. Сегодня для всех общественных институтов гражданского общества внутри Русского мира принципиально важно осознать философско-культурологическое значение Русского Православия в деле защиты идей общности и братскости триединого русского народа в пределах исторической Руси и вне её границ. Объявленная всему русскому «латентная война» нацелена на уничтожение единства нашего народа – и только Русское Православие остаётся, возможно, последним форпостом соборности и общности Русского мира. Не зря ведь известный американский политолог Збигнев Бжезинский говорил: «После разрушения коммунизма единственным врагом Америки осталось Русское Православие» [2]. Ввиду этого стратегическая цель триединого русского народа – в пределах ныне существующих границ Русского мира сохранить русско-православную ориентацию населения.

В соответствии с официальными данными Департамента по вопросам религии и национальностей Министерства культуры Украины по состоянию на 1 января 2016 года УПЦ МП является крупнейшей по численности приходов и священнослужителей православной конфессией Украины. Она объединяет 12334 религиозные общины, 207 монастыря, 19 духовных учебных заведений, 129 печатных, аудиовизуальных и электронных СМИ. В УПЦ МП служит 10169 священнослужителей.



В состав УПЦ КП входит 4921 приход, 67 монастырей, 18 духовных учебных заведений, 50 различных СМИ. Количество служителей УПЦ КП – 3332. В структуру УАПЦ входит 1188 общин, 13 монастырей, 7 духовных учебных заведений, 12 СМИ, числятся 723 служителя.

Таким образом, количество религиозных общин УПЦ МП в 2,5 и 10,3 раз больше; священнослужителей в 3,1 и 14,1 раз больше, чем в УПЦ КП и УАПЦ соответственно, что указывает на превалирование канонического православия на Украине [3].

В то же время на данный момент отсутствуют объективные (назаполитизированные антироссийской информационной кампанией) статистические и социологические данные о количественном составе и конфессиональной идентичности православных на Украине.

По данным украинской компании SOCIS, группы «Рейтинг», Центра Разумкова и КМИС на февраль 2015 года 73,7 % населения Украины считают себя православными (при доминанте православной конфессиональности во всех областях Украины). Социологический опрос 25 тысяч респондентов зафиксировал ухудшение позиции УПЦ МП на Украине в плоскости поддержки её населением: по консолидированным данным только 19,6 % православных (14,4 % населения Украины) относят себя к приверженцам УПЦ МП. УПЦ КП поддерживают 37,9% православных (27,9 % населения), УАПЦ – ок. 1,6 % (1,17 % населения). Больше всего православных считают себя внеконфессиональными (не относящими себя к любой из православных конфессий) – 39.1 % (28,8 населения) [4].

При этом по данным Фонда «Демократические инициативы» в 2011 году УПЦ КП поддерживали 31,1% православных, УПЦ МП – 25,9% православных, УАПЦ – 1,7%. Данные цифры указывают на существенное снижение числа прихожан УПЦ МП в период 2011-2015 гг. (на 24% по отношению к числу верующих в 2011 году), что вызвано политизацией религиозных процессов на Украине и кампанией по дискредитации УПЦ МП как пророссийской религиозной организации. В то же время позиции УПЦ КП, яро поддерживающей националистический и прозападный курс Украины, существенно улучшаются – количество прихожан УПЦ КП за 4 года увеличилось на 21,8 %. Число прихожан УАПЦ увеличилось, но не значительно – на 6 %. Таким образом, существует угроза сокращения числа верующих УПЦ МП, которая в перспективе снизит общий уровень прорусско-православной ориентации жителей Украины, что деструктивно влияет на единство Русского мира.

Ослабление позиций УПЦ МП на Украине детерминировано рядом факторов:



– эффективной пропагандисткой деятельностью украинских СМИ, осуществляющих дискредитацию УПЦ МП как «агента Кремля»;

– изменением социальной идентификации украинцев как самостоятельной и изолированной от Русского мира нации;

– всесторонней экономической и политической поддержки украинскими властями непризнанных в православном мире УПЦ КП и УАПЦ, попытками политического вмешательства в дела этих конфессий с целью их централизации и объединения через преодоление взаимных претензий и консолидации антироссийской миссионерской деятельности

– поддержки украинскими властями, общественными организациями и незаконными вооружёнными формированиями радикально-националистического толка (ДУК «Правый сектор», ВО «Свобода», УНА-УНСО и др.) курса на провозглашение автокефалии (независимости) украинского православия от РПЦ через объединение УПЦ МП, УПЦ КП и УАПЦ и официального провозглашения антироссийского курса;


– массовыми захватами храмов УПЦ МП представителями непризнанных УПЦ КП и УАПЦ при поддержке антироссийских экстремистских формирований;

– поддержкой украинскими спецслужбами православного духовенства и активных мирян, деятельность которых направлена на дестабилизацию обстановки в УПЦ МП, и увеличением фактически прозападно-украинского блока в руководстве и структуре УПЦ МП, ввиду религиозно-ориентационной раздробленности священства и мирян УПЦ МП на «традиционный» (проорусскоправославный) и «реформаторско-автокефалистский» блоки;

– увеличением числа проукраинского духовенства в структуре УПЦ МП и уменьшением доли пророссийского через умышленные ограничения возможности ведения духовенством пророссийской проповеди (директивно, на епархиальном уровне) и ухудшение статусного положения прорусско-церковного духовенства;

– прозелетистской деятельностью православного Константинопольского Патриархата, пользующегося политической и экономической поддержкой западных государств и, вероятно, действующего в интересах политических кругов США и их союзников по НАТО, направленной на эскалацию религиозного конфликта между УПЦ МП и УПЦ КП, УАПЦ, поддержку антироссийского курса украинского православия и др.

С целью минимизации влияния негативных факторов, стабилизации и оптимизации православно-религиозной ситуации на Украине важно разработать модель (стратегию) помощи ныне гонимой на Украине УПЦ




МП. Это возможно реализовать только на соборном уровне Русского мира – через институциональную активность Всемирного Русского Народного Собора.

Данная международная общественная организация была основана в мае 1993 году под эгидой РПЦ с целью консолидации триединого русского народа. Вдохновителем и фундатором Собора стал Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (а тогда – митрополит Смоленский и Калининградский, глава ОВЦС РПЦ) [5].

Как отмечается на официальном сайте РПЦ, Всемирный Русский Народный Собор является «общественной площадкой и местом встречи людей, которые, независимо от политических взглядов, объединены единой целью – заботой о настоящем и будущем России» [6]. Данная международная организация играет немалую роль в формировании гражданского общества и бесценна как международная неполитическая институция способная своим миротворческим потенциалом не только прекратить насильственную украинизацию жителей Украины, но и остановить братоубийственную войну на Донбассе, развязанную пришедшей на Украине к власти в результате государственного переворота русофобской хунтой.

В заседаниях Собора традиционно принимают участие представители государственной власти, лидеры общественных объединений различных государств, духовенство, представители силовых ведомств России и Белоруссии, деятели науки и искусств, представители русской эмиграции из ближнего и дальнего зарубежья. На данных заседаниях необходимо изучить и обобщить сведения о конфессиональной ситуации на Украине, притеснении УПЦ МП, гонениях на несогласных с действующим украинским политрежимом русских людей.

Выводы. В настоящее время на Украине действует рестриктивный режим притеснения канонического русского православия. Агрессивная русофобская пропаганда деструктивно влияет на политическую самоидентификацию украинского народа как неотъемлемой части Русского мира. Активно проводится политика минимизации влияния УПЦ МП на общественно-политические институты украинского социума, русское православие на Украине искусственно противопоставляется национальным интересам украинского народа, осуществляются попытки разрушить Церковь Христову, увести её чад в лоно раскола и «лжеавтокефалии». Данные процессы являются вызовом и угрозой безопасности Русского мира и требуют ассиметричного ответа [7]. В таких условиях важно сформировать консолидированную позицию Народного Собора и, в целом, Русского мира к тому, что происходит на Украине, создать стратегию



помощи нашему страждущему братскому народу, которая бы позволила украинцам объединиться вокруг единственно каноничной православной церкви на Украине – Украинской Православной Церкви Московского Патриархата.

Подготовка и реализация данной стратегии создаст условия поддержания русско-православной (прорусской) ориентации украинского народа, что важно для сохранения исторически единой Руси, правопреемником которой стал Русский мир в пределах ныне существующих его границ.

Литература

1. Исаев В.Д., Пономарёв А.В. Социальная реальность и духовный смысл Русского мира // Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского государственного университета имени Владимира Даля. Выпуск №1. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля, 2016. – С. 83.

2. Платонов О.А. «Терновый венец России. История русского народа в XX веке». Т. 2. – М.: «Родник», 1997. – С. 758

3. Украинская Православная Церковь остаётся крупнейшей конфессией в Украине : [Электронный ресурс] – URL: <http://pravlife.org/content/ukrainskaya-pravoslavnaya-cerkov-ostaetsya-krupneyshey-konfessiyey-v-ukraine>.

4. Большинство жителей Украины относят себя к УПЦ КП и «просто православным» : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/29277-bolshinstvo-zhitelej-ukrainy-otnosyat-sebya-k-upc-kp-i-prosto-pravoslavnym.html>.

5. О Всемирном Русском Народном Соборе : [Электронный ресурс] – URL: http://www.vrns.ru/o_sobore.

6. Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/77467.html>.


7. Кравцов Д.Н. Русское Православие в системе обеспечения национальной безопасности России // Русский мир, православие, церковь и государство в XXI веке: Материалы Международной научно-практической конференции. 28 октября 2015 г, г. Луганск. – Луганск: Изд-во ЛГУ им. В.Даля, 2015. – С. 149.

8. Кравцов Д.Н. К вопросу о безопасности личности, общества и государства в свете философских концепций // Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского государственного университета имени Владимира Даля. Выпуск №1. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля, 2016. – С. 55-71.

9. Сухоруких А.В. Духовно-нравственный фактор как условие «ментальной безопасности» социокультурной среды // Историческая и образовательная социальная мысль. Выпуск № 5. – М., 2014. – С. 328-329.

Kravtsov D.N. THE RESTRICTION OF RUSSIAN ORTHODOXY IN UKRAINE: A CHALLENGE AND A THREAT TO THE SECURITY OF THE RUSSIAN WORLD

Consecrated the importance of ensuring the spiritual and religious security of the



Russian world in terms of anti-Russian propaganda campaign, which is held in Ukraine. Analyzes the phenomenon of the restriction of Russian Orthodoxy in Ukraine as a threat to spiritual and cultural unity of the triune Russian people.

Key words: *Russian world, security, spiritual and religious security, the triune Russian people.*

Кравцов Дмитрий Николаевич – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля.

Рецензент: **Исаев В.Д.** – д. филос. н., профессор.

УДК 23


Архимандрит Макарий (Любавцев)

ДОГМАТИЧЕСКИЕ ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА АРХИЕПИСКОПА ДИМИТРИЯ (МУРЕТОВА)

Почти 15 лет посвятил будущий архипастырь преподавательской деятельности в стенах Киевской духовной академии. Главной проблемой в изучении лекций профессора Димитрия Муретова является тот факт, что они никогда не были напечатаны и сохранились лишь в некоторых рукописных фондах и то не в полном объеме. Будучи учеником великого светила того времени свт. Иннокентия (Борисова), архим. Димитрий не мог не попасть под его влияние, но в то же время его лекции являются оригинальными и самодостаточными. В центре системы проф. Димитрия стоит идея совершенного Иисусом Христом спасения падшего человека. Свой курс догматического богословия профессор разделяет на 2 больших отдела: общих (о Боге как предмете веры) и «особенный» (о спасении рода человеческого Спасителем Сыном Божиим).

Ключевые слова: *Димитрий (Муретов), свт. Иннокентий (Борисов), Иисус Христос, догматическое богословие, Киевская духовная академия.*

После принятия архимандритом Иннокентием (Борисовым) архиерейского сана, с 1836 г. преподавание богословских дисциплин перешло к его примернейшему ученику иеромонаху Димитрию (Муретову). Он был сыном церковнослужителя, учился под началом святителя Иннокентия в Киевской духовной академии и окончил ее в 1835 году «со свидетельством лучшего по способностям, и по знаниям» [7, с. 433.]. Принявший в 1835 году монашество бывший выпускник Климент




Муретов сначала преподавал Священное Писание и герменевтику, а со следующего года ректор доверил ему свои лекции по догматическому богословию [2, №1414], «в которых последний вскоре превзошел своего учителя, отказавшись от ошеломляющей смелости его выводов и дефиниций, равно как и их схоластического формализма» [3, с. 198].

Почти 15 лет посвятил будущий архипастырь преподавательской деятельности и своей родной alma mater в качестве преподавателя, профессора, инспектора, а впоследствии и ректора славной академии. После продолжавшегося всего один год ректорства архимандрита Иеремии (Соловьева), сменившего на посту Преосвященного Иннокентия, эта высокая должность в 1841 году перешла к архимандриту Димитрию [3, с. 198], вскоре хиротонисанному во епископа Тульского. Во время своего 10-летнего ректорства владыка прочитал не одному курсу свои лекции по догматическому богословию [2, № 1718, 1719, 1802, 1886, 1887, 2384, 2981].

Единственной проблемой в изучении лекций профессора Муретова является тот факт, что они никогда не были напечатаны и сохранились лишь в некоторых рукописных фондах и то не в полном количестве [1, №276 (Муз. 209)]. По замечанию И.К. Смолича, профессор Муретов не печатал их по своей личной скромности [7, с. 443]. Но он же характеризует их как «отличающиеся глубиной и философской точностью. Их содержание покоилось на добротном историческом фундаменте» [7, с. 443]. Профессор М.Ф. Ястребов в своей работе, посвященной памяти Димитрия Муретова [9, с. 235], затрагивает проблему сохранности и идентичности текста, приведенного студентом X курса выпуска 1841 года прот. Николаем Яковлевичем Оглоблиным, и приходит к выводу, что данная рукопись является подлинной записью лекций именно профессора Димитрия. Этого же мнения немного позже придерживается и профессор М.О. Скабаланович в своем труде, опубликованном в Трудах КДА за март 1911 года [6, с. 445-446], рассматривая вопрос влияния лекций Преосвященного Димитрия на лекции его ученика впоследствии митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова).


О. Георгий Флоровский, описывая взгляды митрополита Макария, приводит такую характеристику догматических лекций его славного учителя: «О богословских чтениях Димитрия мы можем судить только по немногим отрывкам, им писанным, да еще по студенческим воспоминаниям. Привлекал к себе Димитрий, прежде всего, подлинной кротостью и смирением сердца, – и привлекал неотразимо. Но эта «сердечность» никогда не превращалась ни в риторику, ни в слащавую сентиментальность, – сердечен Димитрий был в духовном, не в душевном элементе. В лекциях своих и богословскую проблематику стремился он



свести к ее духовным истокам, к духовному опыту. И всегда у него чувствуется вся вопросительность испытующей мысли. Мироззрение Димитрия приходится восстанавливать теперь по его проповедям. Проповедовать он очень любил, и, всего более, именно на догматические темы. Говорил он очень просто, но в простых, почти наивных, словах умел выразить всю точность религиозных созерцаний, вскрыть внутреннюю перспективу даже в обыденных мелочах. Димитрий напоминает всего больше именно Филарета Московского, – и своей догматической пытливостью, и силой и последовательностью рассуждающей мысли, и своим даром пластических определений... И, кроме того, в Димитрии было очарование простоты и благолепие кротости. С Иннокентием его связывает общность философских вкусов и даже пристрастий. В богословии Димитрий был именно философ, прежде всего. Он исходил из данных Откровения, из свидетельства Слова Божия, и затем сразу же переходил к спекулятивному раскрытию смысла и силы догмата. Он не был историком, хотя и придерживался исторического метода в изложении догматики. И западником никогда он не был, – от этого его предохранила творческая самостоятельность ума, мистический реализм созерцаний...» [8].

Бегло рассмотрев взгляды профессоров М. Ястребова, М. Скабалавича и прот. Г. Флоровского, мы замечаем, что каждый из них в своих трудах придерживается немного разного взгляда на степень влияния лекций одного профессора на другого, но все трое сходятся во мнении, что если связь и есть, то она не настолько велика. Сравнивая программы архиеп. Димитрия и митр. Макария, они видели в них несомненное сходство, но при этом меньшее, чем между программами архим. Димитрия и еп. Иннокентия. Но так как данная проблематика не является основополагающей для нашего исследования, то не будем особо заострять на ней наше внимание.


Принимая во внимание тот факт, что проф. Димитрий был слушателем лекций проф. Иннокентия, нельзя не привести вывод проф. М.Ф. Ястребова, проводившего сличение их догматических лекций: «система Димитрия... в противоположность замечаемой в системе Иннокентия логической расплывчатости, развивается из одного центра и отличается замечательной логической сосредоточенностью, отличается и более солидным (чем система архиеп. Иннокентия) научным методом раскрытия догматического... Если метод чтений Иннокентия можно назвать субъективно-спекулятивным, то метод чтений Димитрия надобно назвать историко-библейским» [10, с. 57; 4]. А проф. М. Скабалавич приходит к такому заключению, что «курс архиеп. Димитрия выше и по творческому таланту, по свежести и силе мысли... таково впечатление,



произведенное на нас беглым сравнением обоих курсов, впечатление, бывшее совершенно неожиданным для нас в виду высокой даровитости архиеп. Иннокентия, и как проповедника, и как богослова» [6, с. 447].

Проводя исследование сохранившихся рукописей в архивах г. Киева, нам удалось отыскать упомянутую рукопись лекций Преосвященного Димитрия, записанную его учеником прот. Н. Оглоблиным [1, № 276 (Муз. 209)], а так же большое количество представленных за собственноручной подписью профессора планов конспектов и программ лекций по догматическому богословию [2, №1718, 1719, 1802, 1886, 1887, 2384, 2576, 2981]. Сразу стоит отметить невысокое качество сохранившейся рукописи прот. Н. Оглоблина. На основании их попытаемся дать определенную характеристику богословских лекций Преосвященного Ректора. В Православной Энциклопедии в разделе об архиепископе Димитрии замечено, что лекции его были весьма обширны и подробны – вместо положенных 3-х лекций в неделю он часто читал и 5, нередко замещая преподавателей по церковному праву и Священному Писанию [4, с. 86-91].

Как и его учитель свт. Иннокентий (Борисов) проф. Димитрий начинает курс догматического богословия пролегоменом – «Введением в курс наук богословских», в котором говорит о понятии богословия как такового, происхождении многих богословских наук, необходимости общего к ним введения, а также о понятии и частях этого самого введения. Нужно заметить, что пролегомена о. Димитрия, так же как и его учителя, состоит из трех частей или отделов. Первое отделение «Учение о религии как предмете богословия» начинается понятием о христианской религии. Далее профессор приводит деление данного понятия на: 1. Общее отношение существ конечных Бесконечному, в котором говорит о бытии Бога и о «союзе» (связи) всех творений с Божеством. Потом переходит ко 2. Особому отношению человека к Богу, раскрывая учение о природе человека, высшей цели бытия его – обожению и соединению с Богом в жизни вечной и блаженной, указывая средства к достижению указанной цели. Далее автор говорит о Завете Бога с человеком и возникновении понятия религии, основании и следствии этого Завета, а также о возможности и следствиях преступления Божественного Завета со стороны человека. Заканчивается первое отделение 3. Взглядом на род человеческий в настоящем его состоянии, в котором говорит о причинах такого состояния, начале его в истории, переходит ко взгляду на состояние религии в мире вне христианства, потребности восстановления Завета, условиях восстановления союза с Богом, нуждой в чрезвычайной помощи Божией и условиях со стороны человека, необходимых для этого.




Второе отделение «Об Откровении вообще» дает понятие об Откровении, его необходимости, возможности, предмете, способе открытия, распространения и сохранения. А также говорит о долге человека в отношении к Откровению и о возможности ложного откровения со стороны человека, предостерегая его от этого. Далее профессор приводит внутренние признаки Божественного Откровения, а именно положительные и отрицательные. Внешние же признаки основываются на Личностном характере Божественного Посланника, Его чудесах (понятие, их возможность, возможность в убеждении в их истинности, способ убеждения в их истинности и необходимость чудес в откровенной религии) и пророчествах о Нем. Завершается отдел словом о неизменности Божественного Откровения и его непреложности.

Последнее, третье отделение пролегомена, раскрывает понятие о христианстве и Основателе его, как Лице Божественном. В начале лектор приводит доказательства этого – точное соответствие предсказаний о Нем с событиями истории: начало продолжение и конец Его жизни, Его чудеса и пророчества, Воскресение из мертвых и очевидное содействие промысла Божия делу, совершенному Иисусом Христом. Заканчивает раздел главой о сущности и свойствах религии христианской – ее понятии, назначении, свойствах христианской религии, как единой истинной и спасительной для человека. Приводит ее отношение к другим мнимым религиям, к гражданскому обществу и собственно деятельности человеческого разума (науке и искусству), заканчивая приведение обязанностей человека по отношению к религии.

Анализ пролегомена архим. Димитрия показывает нам внешнее сходство с пролегоменом его учителя архим. Иннокентия – такой же трехчастный план построения, тот же порядок изложения преподаваемого материала, что указывает на отход в изложении материала от предыдущих планов, начатых еще архим. Моисеем. В плане внутреннего содержания проф. Димитрий более углубляется в подробности в изложении общих положений и понятий о религии, более расширяя материал свт. Иннокентия.

В основном чтении курса пролегомены занимало один семестр, а начиная со второго профессор уже читал само догматическое богословие, начиная его «Введением в догматическое богословие», в котором раскрывал понятие догматики, догмата, происхождения христианских догматов, их назначения и цели. Далее затрагивал вопросы числа и рамок (границы) догматов. Потом переходил к главному содержанию и предмету догматического богословия, к внутреннему его характеру и внешним формам, методу и предмету догматического богословия, условиям к его




изучению. Заканчивал Введение изучением источников догматического богословия, а именно Священного Писания (его понятия, богодухновенности, вопросов, касающихся употребления Священного Писания), Священного Предания (понятия, существования апостольского предания, нужды и употребления Предания, источников и признаков его), руководства Вселенской Церкви (непогрешимость Церкви Вселенской и необходимости человеку следовать ее руководству). В окончании говорит об отношении догматики к прочим богословским наукам и дисциплинам.

Лекции по догматическому богословию архим. Димитрий начинает учением о Троице Боге. Сначала он говорит о необходимости и важности познания Бога, средствах Богопознания, которое делит на естественное (его свойства и недостатки) и Откровенное, приводя свойства оно. Далее лектор переходит к учению о Трех Божественных Ипостасях, начиная с исторического обозрения данного учения: в Церкви Ветхозаветной, в первые 3 века христианства, Исповедание 1 и 2 Вселенских Соборов, в Церкви Западной от VII до XV веков, состояние этого учения на Западе со времени Реформации, изложение учения Православной Кафолической Восточной Церкви, приводя различия в учении в Западной Церковью (зачатки сравнительного богословия). После переходит к главным пунктам учения о Трех Ипостасях, предлагает основание этого в Священном Писании, приводя действительные различия Лиц Святой Троицы, а также раскрывая учение о различии Их в личных Ипостастных свойствах.

Рассказав о различии профессор переходит к единству во Святой Троице в Ее сущности, приводя доказательства единства, согласовывая учение о Трех Ипостасях с учением о Боге Едином, вследствие которого в Трех Ипостасях прослеживается: 1. Одно Божественное существо, по которому Пресвятая Троица есть Дух – вечный, независимый, вездесущий; 2. Один Божественный Ум – всеведущий и всесовершенный; 3. Одна Божественная Воля – святая, всемогущая, премудрая, всесвободная, благая, правосудная. В заключение раздела приводит небольшие обобщающие выводы.

Далее следует раздел, посвященный «Учению о действии Троица Божества в мире», с общего разделения данного учения. Начинается курс лекциями о сотворении мира – понятием о мире и возможности его творения, «Виновнике» мира, способе сотворения. Приводит сказание Моисея о творении мира, продолжительности и порядке творения, совершенстве сотворенного и его цели. После этого следует учение о провидении Божиим – понятие и его действие в мире (сохранение мира и мироправление). Далее располагается отдел, заключающий учение




об ангелах. Общий раздел включает в себя понятие ангельского мира, истину их бытия, происхождение и время сотворения, а также разделение ангелов на добрых и злых. Вторая лекция посвящена частному учению о них: 1. Добрые ангелы (совершенство их внутреннего и внешнего состояния, отношение их к Богу и к людям, учение об Ангелах Хранителях); 2. Злые ангелы (Демоны) (истина их бытия, число, время падения и первый грех, несчастное состояние злых ангелов и неприязненное отношение их к роду человеческому). Заканчивается космология учением о сотворении человека – происхождением человека и образом его творения, состоянием человеческой природы, преимуществами человека (понятие об образе и подобии Божию в человеке), распространением рода человеческого от одной четы и замечанием о происхождении души человека.

По окончании раздела «О Боге в Самом Себе» и космологии начинается большой раздел, содержащий в себе «Учение о домостроительстве спасения рода человеческого», помеченный у архиепископа пометкой «часть Особая». Предваряет его небольшим введением, в котором раскрывает цель бытия человека, как основание и побудительная причина особого смотра Божия о человеке, и приводит небольшое обозрение сего смотра Божия о человеке и его разделение. Далее лектор начинает разговор о первобытном состоянии человека, приводя Завет Бога с человеком, внешнее средство испытания в послушании воле Божией и следствие сего Завета – невинное состояние человека: совершенство сущности первых двух людей в плане души и тела и совершенство внешнего их состояния.

Далее следует курс лекций, посвященный падению человека и следствиям этого – понятие о падении, история падения, причины (внешние и внутренние), следствия грехопадения: в отношении к ним самим (повреждение ума, расположение воли ко злу, расстройство тела и изгнание из рая), в отношении к потомкам (понятие о «прирожденном грехе», действительное существование его в потомках людей, происхождение первородного греха, прирожденность его, способ распространения, действие сего греха и виновность человека пред Богом за прирожденный грех).

После этого архимандрит начинает обширный курс, раскрывающий «Учение о спасении рода человеческого» – православную сотериологию. Профессор дает небольшое введение, в котором говорит об определении Божию о спасении павшего человека, основе и побудительной причине этого определения, его всеобщности и понятии о Завете благодати и




отношении его к Завету долга. Заканчивает автор введение в сотериологию общим планом исполнения спасительного определения Божия о человеке

Переходя к основной части сотериологии, архим. Димитрий говорит о приготовлении рода человеческого к принятию Искупителя: 1. Обетования и пророчества (обетования, данные прародителям по падении, Аврааму и Давиду; обетования касательно времени пришествия Мессии – Иакову, Даниилу, Аггею; обетования касательно различных моментов земной жизни Сотера); 2. Понятия о Преобразовании; 3. Закон, данный народу Израилеву через Моисея – нравственный, обрядовый, гражданский.

После этого лектор переходит к изложению учения о пришествии Иисуса Христа в мир и служению Его для спасения рода человеческого, излагая догмат о Лице Иисуса Христа в таинстве воплощения. Сначала автор приводит краткое историческое обозрение сего учения, переходя к подробному изложению церковного учения об этом предмете: 1. В Иисусе Христе соединены 2 естества: Мессия есть истинный Бог и истинный человек, но имеющий одну Богочеловеческую ипостась. Архимандрит приводит образ соединения двух естеств и следствие сего соединения. 2. Двойное состояние Господа: состояние умаления («истощения») и состояние прославления или славы (сошествие во ад, Воскресение, одесную сидение). Далее лектор излагает учение о служении Иисуса Христа роду человеческому, сначала излагая общие понятия об этом, а позже приводя его деление на: 1. Служение пророческое или учительное (Иисус есть истинный Учитель человеков, «чему поучал Спаситель?», как поучал и какие употреблял средства к распространению Своего учения); 2. Первосвященническое служение, совершенное Им в страдании и смерти за грехи рода человеческого. Далее автор обширно разбирает цели такого служения Господня: учение о нем в Ветхом и Новом Заветах, как смерть Спасителя соединяется с прощением Грехов человека, почему для искупления от проклятия греха нужна смерть Искупителя, всеобщность искупления, совершенного Господом, каким образом смерть Одного вменяется многим, как смертью Иисуса Христа побеждается диавол и упраздняется царство его. 3. Царское служение Иисуса Христа: есть истинный Царь и приводит пророчества о власти Его.


Далее автор начинает раскрывать учение о «Царстве Божием, учрежденном на земле Иисусом Христом для спасения человеков» – о Церкви Христовой. Саму экклезиологию профессор предваряет небольшим общим введением в предмет, раскрывая общее понятие о благодати Царства Христова или Церкви: понятие об институте Церкви, непосредственное ее происхождение от Господа Иисуса Христа, союз с ее Главою, цель учреждения на земле, свойства Церкви и ее состав, а также



говорит о главных учреждениях в ней для достижения поставленных целей. Потом профессор переходит к лекции о преимуществе сынов Церкви Христовой или учению о благодати: дает понятие о ней, ее необходимости и источник, образ действия Святого Духа на душу человеческую, отношение действия благодати к естественным силам человека, приводит признаки обитания благодати в человеке, действие благодати Божией (1. призвание в Царство благодати, понятие о действии благодати, всеобщность призвания, отношение благодати к свободе, средства и виды призвания; 2. Оправдание от грехов: понятие, действие нашего оправдания во Иисусе Христе, чем приобретено оправдание, свойство и следствие оно – обновление и освящение человека; 3. Таинственное соединение с Богом; 4. Дары благодати: общие понятия и их виды – обыкновенные (7 даров Святого Духа) и чрезвычайные). После профессор приводит условия и обязанности членов благодатного Тела Церкви Христовой, каковыми является вера в Иисуса Христа, как Господа и Спасителя (понятие, предмет, свойства ее), покаяние Им установленное (понятие, необходимость, свойства), употребление благих средств и добродетельная жизнь. Далее следует обширная лекция, посвященная средствам к получению благодати Святого Духа, состоящая из учения Слова Божия (понятие о Нем, содержание, различие между Законом и Евангелием) и сакраментологии.

Учение о таинствах начинается общим понятием о них, необходимостью и их числом. Далее архим. Димитрий подробно разбирает каждый из 7 установленных Церковью сакрамент. 1. Начинает «дверью в Церковь Христову» – таинством крещения: понятие, происхождение, плоды, условия со стороны крещаемого, необходимость таинства для всех, о крещении младенцев, совершение и неповторяемость. 2. Далее говорит о миропомазании: понятие, происхождение, внешняя и внутренняя сила, необходимость, совершение миропомазания и неповторяемость оно. 3. Евхаристия: понятие, происхождение, цель, принадлежность таинства, необходимость для каждого, продолжение. 4. Покаяние: понятие, происхождение, принадлежность, необходимость таинства по крещению, препятствия к истинному покаянию. 5. Священство: понятие, происхождение, степени, совершители, количество степеней. 6. Брак: понятие, происхождение, цель, лица, вступающие в брак, нерасторжимость брака. 7. Елеосвящение: понятие, происхождение, плоды, совершители, лица, над которыми совершается таинство.

Заканчивает свой курс догматического богословия архим. Димитрий учением о взаимном общении членов Церкви Христовой между собой. Говорит об основании такого общения, в чем оно состоит и об особенностях




общения живых с умершими, где предварительно излагает учение о смерти, о частном суде после смерти и состоянии душ умерших людей до Суда Всеобщего. Далее профессор указывает на двоякое общение живых с умершими: с «совершенными» (святыми) – через почитание их и призвание в молитве; с «несовершенными» – через молитву о них. В окончании приводится учение о кончине мира и Втором Славном Пришествии Спасителя, о воскресении всех умерших, о Последнем Суде и о будущей жизни – о вечном блаженстве праведников и муках грешников.

Таково краткое содержание курса догматического богословия, читанного студентам профессором Дмитрием (Муретовым). Будучи учеником великого светила того времени свт. Иннокентия (Борисова), архим. Димитрий не мог не попасть под его влияние, что проявилось и в его догматических лекциях, в которых прослеживается сходство с лекциями учителя. Но тут же мы наталкиваемся и на огромное количество отличий, своих вкраплений и «перестановок» в его курсе, что делает курс догматики последнего самостоятельным и самоидентичным. В центре системы проф. Димитрия стоит идея совершенного Иисусом Христом спасения павшего человека. Проф. М. Ястребов справедливо, по нашему мнению, считал, что превосходство системы архим. Димитрия состоит «в органичности и логической связанности, в преемственности и непрерывности раскрытия всего плана в частных делениях и подразделениях», а также в более солидном научном методе, «основанном на почве библейского текста и церковно-исторического учения» [9, с. 57; 4, с. 86-91].

Свой курс догматического богословия профессор разделяет на 2 больших отдела: общий (о Боге как предмете веры) и «особенный» (о спасении рода человеческого Спасителем Сыном Божиим). В первый раздел входит учение о Троице Боге и о Его действиях в мире (космология, учение о промысле Божиим, англология и антропология), во второй – сотериология, учение о приготовлении рода человеческого к принятию Искупителя, о пришествии и воплощении Слова Божия и его служении в мире, зачатки экклезиологии и эсхатологии. То есть мы уже видим, что со времен догматики свт. Иннокентия начинается использоваться более-менее четко установленный план лекций.

В «Андреевском вестнике», издании Одесской духовной семинарии, вышла статья прот. Димитрия Предеина, посвященная догматическому учению рассматриваемого нами профессора. В ней автор кратко на основании сохранившихся проповедей приводит небольшую догматическую цитацию архиеп. Димитрия по многим разделам науки догматическое богословие, делая справедливый вывод, что «догматическое



учение Димитрия (Муретова), архиепископа Херсонского и Одесского, представляет собой не только одну из вершин в развитии отечественного богословия, но и нерукотворный памятник высоко духовной личности этого великого и незабвенного архипастыря» [5].


Время трудов Преосвященного Димитрия на ниве науки и благоустройства Киевской духовной академии составило целую эпоху, получившую название «благостной» [4, с. 86-91], благостной во всех сферах жизни. И для догматической науки в том числе. При этом отметим, что в построении глубокого и гармоничного курса догматического богословия, как видим, все более важным становится сквозная идея как организующий стержень курса.

Литература

1. Институт Рукописей Национальной Библиотеки Украины имени В.И. Вернадского. Ф.301.- №276 (Муз. 209).
2. Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве. Ф.711 (Киевская духовная академия). Оп.1 (Внутреннее правление). Т.1. № 1414, 1718, 1719, 1802, 1886, 1887. 2384, 2576, 2981.
3. Аскоченский В.И. Киев с его древнейшим училищем Академией. Ч.2. К., 1858.
4. Богданова Т.А. Димитрий (Муретов) // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XV, М., 2012.
5. Предеин Д., прот. Догматическое учение Димитрия (Муретова), архиепископа Херсонского // Анреевский вестник, №14, Одесса, 2007. : [Электронный ресурс] – URL: «Православие в Украине».
6. Скабалланович М. О лекциях по богословию архим. Димитрия Муретова в их студенческих записях // Труды КДА, март, 1911.
7. Смолич И.К. История Русской Церкви (1700-1917). Ч.1. М., 1996.
8. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Интернет-версия под ред. еп. Александра (Милеанта). «Библиотека «Вехи» : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/05.html>.
9. Ястребов М.Ф. Памяти Высокопреосвященнейших Димитрия (Муретова) и Макария (Булгакова) // Труды КДА, июнь, 1887.
10. Ястребов М. Высокопреосвященнейший Димитрий (Муретов), архиепископ Херсонский и Одесский // Труды КДА, май, 1899.

Archimandrite Makariy (Lubavtsev) THE DOGMATIC LECTURES OF PROFESSOR ARCHBISHOP DEMETRIOS (MURETOVA)

Almost 15 years devoted to the future Archbishop of teaching within the walls of the Kiev Theological Academy. The main problem in the study of the lectures of Professor Dimitriy Muretova is the fact that they were never printed and preserved only in some manuscript collections and not in full. Dimitriy Muretov was a disciple of St. Innocent Borisov and partially came under its influence, but at the same time, his lectures are original and self-sufficient. In the center of the system prof. Dimitri is the idea of the



perfect salvation of Jesus Christ of fallen humanity. His course of dogmatic theology professor divides into 2 large sections: general (of God as the object of faith) and «special» (the salvation of the human race Savior Son of God).

Key words: *Dimitriy Muretov, St. Innocent Borisov, Jesus Christ, dogmatic theology, Kiev Theological Academy.*

Архимандрит Макарий (Любавцев Антон Сергеевич) – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск), секретарь Луганской епархии.

Рецензент: **Исаев В.Д.** – д. филос. н., профессор.

УДК 248.12

Толстых П.Н.


ТЕМА ОБОЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье рассматривается тема обожения человека в творчестве Ф.М. Достоевского. Изучаются истоки и основные направления творчества и философско-религиозных исканий писателя. Исследуется одна из центральных проблем творчества и религиозной антропологии Достоевского – проблема обожения, преображения человека, роль в ней веры и безверия, любви и свободы.

Ключевые слова: *обожение, Боговоплощение, Богочеловек, вера, личность, любовь, свобода.*

Актуальность темы. В свете внимания современного общества к религии оживляется интерес к Православию, его культуре и богословско-философской мысли, в частности к религиозной антропологии. Человек не существует без Бога, вне Бога, сам по себе. И потому антропология не может быть безрелигиозной. Религиозная антропология – научная и богословская дисциплина, решающая проблему человека и человеческого существования путем перспективы диалога Бога и человека. Ее интересуют проблемы происхождения человека, его развития, осмысленности существования перед лицом смерти.

Н.А. Бердяев утверждал, что одним из истоков православной религиозной антропологии является творчество Ф.М. Достоевского, которое занимает особое место в духовной культуре Православия, его




религиозно-философской мысли: «Все его творчество – антропологические опыты и эксперименты. Достоевский – не художник-реалист, а экспериментатор, создатель опытной метафизики человеческой природы... Он создал небывалый тип художественно-гнозической антропологии» [1]. В своем творчестве Достоевский поднимает важнейшие проблемы религиозной антропологии – обожения, взаимоотношений человека и Бога, человека и мира, нахождения человека в обществе, причем не просто человека, а человека религиозного, верующего или ищущего веру. Исследование ответов на эти вопросы актуально и сегодня, ведь они - это ответ на вопросы о цели и смысле бытия человека.

Анализ последних исследований и публикаций. Истоки православной антропологии находятся в традиции исихазма, возникшего в аскетической практике еще в IV-VII вв., но теоретически развитого св. Григорием Паламой, а корнями она уходит в учение Православной Церкви о спасении. Она находит свое продолжение в идеях русского космизма как направления научно-философской мысли, к которому принадлежат Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, Н.Г. Холодный, В.Ф. Купревич; в религиозно-философской антропологии Ф.М. Достоевского, в философском наследии мыслителей русской религиозной философии – В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева.

Цель исследования. Рассмотрение православной религиозной антропологии Ф.М. Достоевского как ответа на вопрос о цели и смысле бытия человека.

Основная часть. Все оригинальные русские мыслители первой половины XIX века в своем критическом усвоении западных идей неизбежно приходили к одной и той же проблеме – к проблеме соотношения отдельного человека, взятого во всей его эмпирической конкретности и ограниченности, и бесконечно совершенного и бесконечно благого Бога. Усваивая идеи современной им западной философии, русские мыслители не могли принять два главных момента в системах западного рационализма: умаление значения эмпирической личности, превращенной в несущественную «деталь» мирового процесса развития единого духовного начала, а также сведения живого и человеческого Бога к абстрактному Абсолюту, всеобщей субстанции, поглощающей отдельного человека и не считающейся с его стремлениями. В этом смысле вся история русской философии XIX века предстает как все более решительная борьба с «отвлеченными началами» западного рационализма [6].

Ф.М. Достоевский принадлежит столько же философии, сколько и литературе. Достоевский не является философом, у него нет чисто



философских сочинений, но он мыслит как художник – диалектика идей воплощается у него в образах героев произведений. Он дал выдающийся пример характерного для русской культуры образно-художественного метода решения главных мировоззренческих проблем. Творчество Достоевского сосредоточено вокруг вопросов философии духа – это темы религиозной антропологии, философии истории, этики, философии религии [7].

В основе всей идейной жизни, всех исканий и построений Достоевского были его религиозные искания. Достоевский всю жизнь оставался религиозной натурой, всю жизнь «мучился», по его выражению, мыслью о Боге. Перед ним всегда вставал вопрос о том, что следует из бытия Божия для мира, для человека и его исторического действия. Поэтому в лице Достоевского мы имеем дело с философским творчеством, выраставшим в лоне религиозного сознания. Достоевский писал: «Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла» [4; 6].

Философское творчество Достоевского имеет не одну, а несколько исходных точек, но наиболее важной и даже определяющей для него была тема о человеке. Достоевский – антропоцентричен, для него нет ничего дороже и значительнее человека. В своем письме брату Михаилу он писал: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [4; 6].

Антропология Достоевского прежде всего посвящена «подполью» в человеке. В своем творчестве писатель примыкает к исконной христианской антропологии. Не только грех, порочность, эгоизм, вообще «демоническая» стихия в человеке вскрыты у Достоевского с небывалой силой, но не менее глубоко вскрыты движения правды и добра в человеческой душе, «ангельское» начало в нем. Старец Зосима высказал такую мысль: «мы не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он предстанет перед нами во всей своей красоте» [4]. Достоевский убежден, что в человеке таится великая сила, спасающая его и мир, ключ к преображению, к устройению человека в нем есть, и мы только не умеем овладеть этим ключом.


Главным недугом человечества писатель видел утрату веры, этого «внутреннего корня разумения», «живительной силы для ума», опоры сердца. Утрата веры ведет к утрате смысла существования, рождает тоску и отчаяние, ужас перед природной необходимостью, преодолеть которую невозможно для слабых сил человека, имеющего опору в себе, и только в себе, разорвавшего связь с высшим зиждительным началом мира. Безверие




вызывает распад межчеловеческих отношений и связей, рождает чувство оставленности человека «на собственные силы», отсутствие «высшей идеи существования», «идеи бессмертия души человеческой», в нем – источник «эгоистического обособления» индивидуумов, знающих себя, и только себя, пестующих в себе «гигантское самолюбие». В ситуации безверия активизируются греховные качества личности – будучи лишены сдерживающих заслонов веры, низшие свойства смертной природы проявляют себя, так сказать, без всякого удержу, поработавшая мысль, чувство и волю, неуклонно подталкивая к смерти духовной. Таковы в мире его героев князь Валковский, Петруша Верховенский, Смердяков. Утрата живой веры, собирающего, единящего начала личности, ведет к разобщенности сердца и ума, мысли и действия, к той раздвоенности, которая стала источником болезненной дисгармонии, причиной внутреннего страдания. «Раздвоение» мучит Раскольников, Ставрогина, Версилова, Ивана Карамазова. Болезненная рефлексия подтачивает их душевный мир, в котором нет строя, но буря и возмущение, в котором порывы к возрождению и спасению наталкиваются на всплески гордыни, на проявления злой, самостной воли. Судьбами своих героев, опытом их жизни и мысли демонстрирует Достоевский, что безверие невозможно не только нравственно, но и онтологически, что оно разрушает самые основания учения о человеке. П. Евдокимов отмечает, что «образ, очень близкий отцам Церкви, когда они говорят о грехопадении, – целостность, «разбитая грехом на мелкие куски» (св. Максим Исповедник)». В безверной картине мира человек – «всему чужой и выкидыш», странное, нелепое создание, одаренное сознанием и свободой: и это сознание, и эта свобода оказываются излишними и ненужными в «порядке природы», где царствует закон необходимости, где нет места рефлексии, вопросам о добре и зле, о правде и справедливости [3; 6].

Состояние безверия приводит к позиции «логического самоубийцы»: неверие даже в бессмертие души и невозможность увидеть ни малейшей осмысленности в существовании мира и в своем собственном существовании; естественный результат его мировоззрения – необходимость самоубийства как своеобразной «мести» бессмысленной «машине» мира [6].

В вопросе веры Достоевский рисует картину рождения нового человека. Обретение сознательной, совершеннолетней веры есть обретение личностью смысла существования, преодоление ужаса своей онтологической лишенности, сиротства и одиночества в бытии. Вера выступает как зиждательное, собирающее начало бытия человека и человечества: она преодолевает раздвоенность, восстанавливает единство,




восстанавливает разрушенный смысл. Вера дает ощущение связи всего на земле «с миром иным, миром горним и высшим», живое ощущение Богоприсутствия, Божьего промысла о мире и человеке, зиждительной и хранящей любви Творца к Своему творению, которое создано не для гибели, но для вечности. Своим отчаявшимся, безверным героям, как и своим современникам, мучающим себя каверзными, злыми вопросами и сознающим бессилие что-либо изменить в этом мире, он раскрывает то центральное положение человека в творении, которое было дано Адаму Творцом, утрачено в грехопадении и восстановлено крестным подвигом Иисуса Христа. При этом речь идет и о вере в Богочеловечество Иисуса Христа. Вера в Богочеловека становится у Достоевского основой веры в человека, антропология оказывается неотделима от христологии. Полнота Боговоплощения, а значит, и полнота воскресения – залог спасения и человека, и мира, залог будущего преображения твари. В черновиках к «Бесам» в 1870г. Федор Михайлович пишет: «Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что «Слово плоть бысть». Вера эта не одно умственное признание превосходства Его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное Слово, Бог воплотившийся. Потому что при этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить в сторону. При меньшем восторге человечество, может быть, непременно бы совратилось в ересь, потом в безбожие, потом в безнравственность, а под конец в атеизм и троглодитство и исчезло, истлело бы. Заметьте, что человеческая природа непременно требует обожания. Нравственность и вера одно, нравственность вытекает из веры, потребность обожания есть неотъемлемое свойство человеческой природы. Это свойство высокое, а не низкое – признание бесконечного, стремление разлиться в бесконечность мировую, знание, что из нее происходишь. А чтоб было обожание, нужен Бог» [4]. Обращаясь в романе «Братья Карамазовы» к Христову образу, Достоевский рисует не Христа проповедника, но Христа Спасителя и Воскресителя. Иван Карамазов рассказывает Алеше поэму «Великий Инквизитор», где к людям, молящим, верящим, ждущим, сходит Христос. И в это Свое Пришествие Он не говорит, но лишь делает – исцеляет слепого, воскрешает умершую девочку, как бы напоминая тем, кто простирает к нему руки с надеждой и верой, сказанное когда-то апостолам: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14: 12). А в Алешином видении




Каны Галилейской является воскресший Христос – первенец из умерших и рядом с ним – воскресший Зосима, подтверждающая непреложность главного христианского чаяния, которым ежедневно завершается чтение Символа веры. В понятии воскресения главным для Достоевского оказывается преображение бытия человека и всего человечества. Намечая перспективу преображения человека в истории, становящейся полем встречи Бога и вершинного Его создания, соработничества Божественной и человеческой воли в деле спасения, Достоевский мыслит это преображение не только духовно-нравственным, но целостным, духо-телесным. В записи у гроба первой жены, размышляя о «будущей природе» существа сознающего, он подчеркивает ту ее черту, которая указана в Евангелии в ответе Христа на искушающий вопрос саддукеев: если женщина в земной жизни была последовательно женой семи братьев, кому из них должна она стать женой по воскресении: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы женятся и не посягают, а живут как ангелы Божии» (Мф 22:30;). «Не женятся и не посягают» – это новое, совершенное качество физической природы существа сознающего, и именно оно является у Достоевского залогом будущего всеединства, «общего синтеза», в котором сольются все «я». Примечательно, что начало физической перемены полагается Достоевским еще на земле: мыслитель относит его к той завершительной эпохе истории, которая предсказана в 20-й главе Откровения Иоанна Богослова, – к эре миллениума, «тысячелетнего царства Христова». «Millenium: не будет жен и мужей» – такая формула появляется в подготовительных материалах к роману «Бесы». Позднее, в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы», в набросках поучений Зосимы, возникает образ Фаворского света: он преображает материальное естество, сообщает организму нынешнего человека иное, сверхприродное качество: «Изменится плоть ваша (Свет Фаворский)», «Свет Фаворский: откажется человек от питания, от крови – злаки» [3; 6].

Для Достоевского очевидна прямая связь между Боговоплощением, в котором человеческое естество достигло полноты и совершенства, и грядущим обожением человека: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно». Христос приносит обетование преодоления нынешнего смертного порядка природы, обетование грядущего Царствия Божия, где все воскреснут и все обрящут друг друга, дает человеку образ будущей бессмертной природы его, образ того, чем может и должен стать каждый. Писатель чает



восстановления в человеке образа Божия, даже если он почти не виден за коростой греха, самости и своеволия. Именно в этом глубинный смысл его творческой формулы «При полном реализме найти в человеке человека». Первый шаг в деле восстановления образа Божия Достоевский полагает в смирении: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость». При этом смирение неразрывно связано у него с покаянием и с сознанием своей вины и ответственности буквально за всех и за каждого, за меньшую тварь земли, за «всякое создание Божие» [3; 6].

Достоевский рассматривает человека в перспективе его богочеловечности, «в будущей полноте Небесного Иерусалима». А руководящим ориентиром жизни может быть только Богочеловек-Христос как «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек», совершенство человеческой личности Достоевский видит в уподоблении Христу. В Личности Христа главным для него оказываются послушание Отцу, абсолютная Любовь, абсолютное человеколюбие, свободное отдание Себя за грехи мира, вольная жертва, чему невозможно подражать («один Христос мог»), но что отныне («после появления Христа, как идеала человека во плоти») указывает на ту высоту, которой может быть устремлено «по закону природы» развитие человеческой личности. В Личности Богочеловека писатель выделяет в первую очередь неповрежденную грехом волю, иначе говоря, важнейшая черта искупительного подвига Христа заключается для него в исцелении человеческой воли, которая была источником первородного греха. В центр рассуждений о совершенной человеческой личности Достоевский ставит именно идею свободы, которая, естественно, понимается не как своеволие, а как отречение от главенства воли своей человеческой природы. Это отречение знаменует исцеление, изменение воли и одновременно таинственное преобразование по благодати самой человеческой природы. Достоевский утверждает в дневниковой записи: «...в самом пункте достижения цели» («Рая Христова») человек убедится «всей силой своей природы», «что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. Речь идет о рождении нового человека, о природе, в которой уже преодолена греховность воли. Личность, достигшая вершины развития, обретает свободу. Это не свобода от, а свобода для, и высшее ее проявление – не самость, а жертва, готовность положить душу свою за друга своя. Достоевский писал: «...высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и



беззаветно». Именно эту любовную, жертвенную самоотдачу поставлял необходимым условием подлинного раскрытия личности, ее благодатного, а не искаженного роста, ее духовного и нравственного совершеннoлетия [3; 6].

Главным основанием бытия человека является, по Достоевскому, верующая, помнящая о Боге любовь. Это та благодатная сила, которая сообщает личности цельность и полноту, ведет ее путями правды. В любви – основа идеальной общности, взаимодействия человека с человеком, буквально каждого с каждым, а шире – тот совершенный, должный принцип связи вещей, корень которого – в Боге и который воцарится в преображенном, бессмертном бытии, где всеединство заступит место розни, вытеснения, смерти.

По Достоевскому, любовь и свобода создают по благодати человеческую личность, «новую тварь», подчиняющуюся внутренней необходимости и потребности жить в Боге. Представления писателя о жертве как об акте любви и свободы совершенной личности согласуется с важной идеей православной антропологии, о которой пишет П. Евдокимов: «жертва есть сама формула свободы, в которой находит свое высшее выражение любовь» [5].

В религиозной антропологии Ф.М. Достоевского одно из центральных мест занимает проблема обожения. В подготовительных материалах к роману «Бесы» звучит формула: «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать». Обожение начинается с покаяния, с духовно-сердечной умоперемены, продолжается возделыванием «внутреннего человека» и завершается созиданием «царства Христова» вовне, в истории и в природе. Как пишет В. Лосский, «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами», поэтому должно быть восстановлено первозданное единство природы [8]. Адам был «всечеловек»: «Божественное провидение и Сила охватывают в первозданном весь род человеческий» [8]. Христос стал Новым Адамом. После прихода в мир Спасителя единство «нового человека» достигается в Церкви, Теле Христовом, в Которое каждый входит Крещением. Дело Христа и дело Духа Святого «дополняют» друг друга. «Христос становится единым образом присвоения для общей природы человечества; Дух Святой сообщает каждой личности <...> возможность в общей природе осуществить уподобление»[8]. Тайна Царствия Божия, где будет достигнута полнота обожения, свершится через Церковь.

Литература

1. Бердяев Н. Откровения о человеке в творчестве Достоевского. – М.: Litres, 2013. – 106 с.
2. Библия. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1992.
3. Гачева А. Антропология Ф. М. Достоевского (религиозно-философский контекст). [Электронный ресурс]. – URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/1032944/9/F._M._Dostoevskiy_pisatel,_myslitel,_providec._Sbornik_statey.html
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л.: Наука, 1972-1990.
5. Евдокимов П. Н. Православие. – М.: ББИ, 2002. – 500 с.
6. Евлампиев И.И. Антропология Достоевского. [Электронный ресурс]. – URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i2.htm#_edn1
7. Зеньковский В., прот. Оказывается, был и философом... [Электронный ресурс]. – URL: http://www.hrono.ru/biograf/bio_d/dostoevski_zenkov.php
8. Лосский В. Боговидение. – М.: АСТ, 2003. – 452 с.
9. (Новик) Вениамин, игумен. Христианские персонализм и дионисизм Ф.М. Достоевского. [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/october/2007/9/ve11.html>
10. Пичугина О.В. Православная антропология Достоевского (концепция личности). [Электронный ресурс]. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnaya-antropologiya-dostoevskogo-kontseptsiya-lichnosti>

Tolstyh P.N. THE THEME OF THE DEIFICATION OF MAN IN THE WORKS OF F. M. DOSTOEVSKY

The article discusses the theme of the deification of man in the works of F. M. Dostoevsky. Examines the origins and main directions of creativity and philosophical and religious quests of the writer. Examines one of the Central challenges of art and religious anthropology of Dostoevsky – the problem of deification, the transformation of man, the role in it of belief and unbelief, love and freedom.

Key words: *deification, the God-man, Incarnation of God, faith, love, freedom.*

Толстых Павел Николаевич – аспирант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля.

Рецензент: Звонок Н.С. – к. филос. н., доцент.

КРЕСТНЫЙ ПУТЬ И БОГОСЛОВСКИЕ ВЗГЛЯДЫ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО)

В истории нашей страны мы видим величественную фигуру святителя Луки (в миру Валентина Феликсовича Войно-Ясенецкого; 1877-1961) – ученого с мировым именем, профессора хирургии и топографической анатомии, одного из основателей регионарной анестезии и гнойной хирургии. Святой угодник, просиявший в сонме святых Церкви Христовой как исповедник, явил в своем лице образ доброго пастыря, исцеляющего недуги как душевные, так и телесные, показал пример сочетания служения архипастыря и врача. На примере его жизни показываются плоды соединения религиозной мысли и науки.

Ключевые слова: жизнеописание, вклад в хирургию, религия.

Постановка проблемы. Исследование жизни и влияния святителя Луки (Войно-Ясенецкого) на развитие хирургии и тех жизненных этапов, которые подвигли его на принятие священнического сана. Его деятельность как служителя Церкви и знаменитого хирурга.

Цель исследования. Показать на примере жизнеописания личности святителя Луки пример того, как соединение двух, по мнению многих, различных направлений, таких как религиозное чувство и хирургия, может дать поистине удивительный результат.

Основная часть: В городе Керчи, 27 апреля 1877 года, в семье провизора Феликса Станиславовича Войно-Ясенецкого и его жены Марии Дмитриевны родился третий сын Валентин. Всего в семье Войно-Ясенецких было пятеро детей. Отец был благочестивым католиком. Искренние молитвы православной матери Валентин наблюдал с раннего детства, что, несомненно, повлияло на формирование его мировоззрения. С детства Валентин отличался спокойным и твердым характером. Он рано проявил художественные наклонности, окончил одновременно гимназию и художественную школу и стал готовиться к экзаменам в Петербургскую Академию художеств. По окончании гимназии восемнадцатилетнему Валентину был подарен Новый Завет. Очень многие места этой Святой Книги произвели на Валентина глубочайшее впечатление [1, с. 19-21].

Во время вступительных экзаменов в Петербургскую Академию

художеств юношей овладело тяжелое раздумье о том, правильный ли жизненный путь он избирает. Валентин решил, что не вправе заниматься тем, что ему нравится, он обязан заниматься тем, что полезно для страдающих людей. В 1898 году он поступает на медицинский факультет. В университете он приводил в изумление студентов и профессоров своим принципиальным пренебрежением к карьере и личным интересам. Уже на втором курсе Валентина прочили в профессора анатомии, но после окончания университета этот прирожденный ученый объявил, что будет земским врачом – занятие самое не престижное, тяжелое и малоперспективное. Товарищи по курсу недоумевали! А Валентин был обижен тем, что они его совсем не понимают, ибо он изучал медицину с исключительной целью помогать бедным людям [5, с. 119-121].




Однако поехать в деревню сразу после окончания университета не удалось, помешала русско-японская война. Молодому врачу предложили службу в отряде Красного Креста. Отряд выехал на Дальний Восток 30 марта 1904 года. Жизнь в Чите продолжалась около года и ознаменовалась для Войно-Ясенецкого двумя важными событиями. Здесь впервые он получил возможность испытать себя как хирург.

Здесь же, в Чите, незадолго до окончания войны, в церкви, построенной декабристами, обвенчался он с Анной Ланской.

Женившись, Валентин Феликсович вместе с супругой и детьми переселялся из города в город, работая земским врачом. В Любаже он познакомился с книгой австрийского хирурга Генриха Брауна о местной анестезии. Встреча с этой книгой стала для Валентина Феликсовича событием огромной важности. Не откладывая дела в долгий ящик, Валентин Феликсович принялся оперировать по-новому. В Любаже он с успехом произвел 538 операций (среди них много крупных) под местным обезболиванием. В 1915 году Войно-Ясенецкий выпустил монографию о региональной анестезии, отмеченную премией Варшавского университета.

Еще в молодости сложилась в характере Валентина Феликсовича черта, роднящая его со всеми «одержимыми» науки: всякий раз, когда жизнь ставила выбор – призвание или житейские блага, он выбирал призвание. Занимаясь исследованием и внедрением в практику



регионарной анестезии, Валентин Феликсович в это же время задумал изложить свой опыт работы в книге «Очерки гнойной хирургии» [2].

В 1917 году жена Валентина Феликсовича заболела туберкулезом. В ту пору существовало ошибочное мнение, что туберкулез лучше лечится в сухом, жарком климате. Валентин Феликсович немедленно начал искать в газетах объявление о должности врача в Средней Азии. Ему попалось сообщение о конкурсе, которое дала Ташкентская городская управа. В Ташкент были посланы документы, и скоро доктор медицинских наук Войно-Ясенецкий получил приглашение занять должность главного врача и хирурга Городской ташкентской больницы. В Ташкенте для хирурга изменилось многое, но неизменной осталась его привычка жить лишь тем, что сам он считал серьезным и достойным внимания. Все же серьезное и важное относилось более к внутренней, нежели внешней жизни его. А внутренний мир ученого оставался четким, упорядоченным и до поры до времени независимым от сотрясавших край политических и общественных событий.


В 1919 г. в возрасте 38 лет, умерла от туберкулеза жена Войно-Ясенецкого. Четверо детей будущего архиепископа остались без матери. А для их отца открылся новый путь: через два года он принял священнический сан, а еще через два – монашеский постриг, с именем Лука. Смерть Анны некоторые считают срединной линией биографии доктора Войно-Ясенецкого, линией перегиба, перелома его судьбы. В действительности перелом произошел позже, примерно через два года после гибели Анны Васильевны. Пережив юношеское религиозное увлечение, доктор Войно-Ясенецкий стал с годами традиционно верующим, то есть человеком, религиозным настолько, чтобы время от времени бывать в церкви и исполнять наиболее важные православные обряды. Такое отношение к религии было довольно распространенным среди российской интеллигенции. Вера не исключалась из обихода и в то же время не занимала сколько-нибудь значительного положения в жизни. Однажды после церковного собрания епископ Ташкентский Иннокентий предложил Валентин Феликсович стать священником. Беседа епископа Ташкентского Иннокентия и профессора Войно-Ясенецкого – важное, если не сказать – важнейшее звено во всей его дальнейшей судьбе. В смутное время святитель не побоялся принять сан и служить Богу. Предложение епископа отвечало затаенному до поры до времени желанию Войно-Ясенецкого протестовать против бездушия эпохи, против всеобщего и повального аморализма, который охватил все вокруг. Он чувствовал, что его долг – защитить проповедью оскорбленного Спасителя нашего. В сорок четыре года ему пришлось заново изучать богослужение и основы

богословия. Отец Валентин удачно совмещал священство с деятельностью ученого и хирурга. Он считал, что в творчестве исследователя двадцатого века наука и религия не конкурируют друг с другом.




В 1923 году епископ Уфимский Андрей (Ухтомский) тайно постриг отца Валентина в монахи. Владыка хотел при постриге дать имя Целителя Пантелеймона, но когда побывал на литургии и услышал проповедь отца Валентина, то нашел, что гораздо более подходит имя Апостола, Евангелиста, врача и художника Луки. Следующий шаг – принятие епископской митры – почти наверняка вел к аресту и ссылке. Войно-Ясенецкий не сделал никакой попытки объяснить современникам причину своего решения.

Очевидно, сделанный выбор он считал вполне естественным. Более того – единственно возможным при данных обстоятельствах, когда шло противостояние между Православной церковью и обновленцами. Решив стать епископом Туркестанским, прямолинейный, негибачый, презирающий опасности, Войно-Ясенецкий открыто избрал путь мученичества в самом прямом виде. 31 мая 1923 года Войно-Ясенецкий стал епископом. Те дни, что епископ Туркестанский и Ташкентский Лука провел на свободе, были днями напряженной борьбы с обновленцами. Каждую минуту, ожидая ареста, владыка только и делал, что внушал верующим и причту свою страстную ненависть к церковному подлогу. В завещании, составленном незадолго до ареста, он призывал верующих не иметь с обновленцами (названных в завещании «вепрем») никакого общения. 10 июня 1923г. владыку Луку арестовали по стандартному подозрению в контрреволюционной деятельности. К середине августа 1923 г. все храмы в Ташкенте перешли к обновленцам. Но храмы эти стояли пустыми. Завещание епископа Луки – несколько десятков перепечатанных на машинке листочков – оказали на прихожан значительно большее влияние, чем газетные заклинания партийных пропагандистов и



обновленцев. Его запрет на сношение с «вепрем» звучали для тысяч верующих как голос пророка. В ГПУ поняли: епископа Луку надо как можно скорее выслать за пределы Туркестана. После длительного следствия мерой наказания для святителя Луки определили ссылку в город Енисейск Красноярского края. Туда его отправили в начале зимы 1923 года. Заняв в двухэтажном доме просторную квартиру с гостиной, епископ Лука со своими спутниками протоиереем Илларионом Голубятниковым и Михаилом Андреевым начал по воскресеньям и праздничным дням совершать богослужения. Служба по традиционному чину собирала немало народа, и квартира ссыльных священнослужителей в короткое время стала местом, где верующие открыто выражали несогласие с официальным, пока еще не отмененным церковным курсом. Два с небольшим месяца (январь – март 1924 года) жизни Войно-Ясенецкого в Енисейске были насыщены чрезвычайно яркими житейскими и медицинскими эпизодами, большой хирургической работой, которую владыка совмещал с напряженной жизнью религиозной. Возрастающая популярность ссыльного епископа сделала невыносимым его пребывание со стороны местных властей. В результате из Енисейска уже местные власти переправили ссыльного в еще более глухой край – в Туруханск. Работая в больнице, владыка, как и раньше, благословлял больных. По воскресеньям и праздничным дням святитель совершал богослужения в церкви. Духовная жизнь в Туруханске заметно оживилась. Все это послужило поводом к дальнейшей высылке святителя к берегам Северного Ледовитого океана. Срок ссылки истек в январе 1926 года, и святитель вернулся в Красноярск, а потом в Ташкент. После ссылки Войно-Ясенецкий стал частным лицом, лишенным епископской и университетской кафедр. Но науку и церковь не оставил. Как и прежде, Лука несколько часов ежедневно посвящал работе над рукописью «Гнойная хирургия», по воскресеньям и праздничным дням служил в церкви, а остальное время принимал больных. 23 апреля 1930 года был вторично арестован и приговорен к ссылке в Архангельск. Ссылка закончилась в ноябре 1933 года. Вернувшись в Ташкент, он не смог найти работы. Место врача в районной больнице ему дали в небольшом среднеазиатском городке Андижан. А через год святитель вернулся в Ташкент, где в городской больнице заведовал гнойным отделением.

Осенью 1934 года вышло первое издание книги «Очерки гнойной хирургии», ставшей практическим пособием хирургов. Работа над книгой продолжалась два года. В молитвах владыка просил у Бога прощения за продолжение работы по хирургии. Однако «Очерки гнойной хирургии» были угодны Богу, ибо в огромной степени увеличили силу и значение исповедания имени Христова святителем Лукой в разгар антирелигиозной



пропаганды. Первое издание книги имело для святителя еще и сугубо личный смысл. После десяти лет изгнания и непризнания он вновь заявил о себе как крупный оригинальный ученый, как первооткрыватель в малоисследованной области хирургии. В 1937 году святителя Луку обвинили в шпионаже. Он был подвергнут допросу «конвейером», когда 13 дней и ночей в ослепляющем свете ламп следователи, сменяя друг друга, беспрерывно вели допрос, вынуждая его оговорить себя. Конвейеры ни к чему не привели. Святитель протоколов не подписывал. В 1940 г. его выслали в Сибирь административно.

30 сентября 1941 г. главный хирург Красноярского местного эвакопункта забирает владыку Луку консультантом всех госпиталей Красноярского края. С каждым проходящим через его руки раненым Лука вступал как бы в личные отношения. Помнил каждого в лицо, знал фамилию, держал в памяти все подробности операции и послеоперационного периода. Профессор Войно-Ясенецкий проводит в операционной ежедневно по девять-десять часов, совершая до пяти больших операций. А едва заканчивается операционный день, для Войно-Ясенецкого начинается день консультаций. В своем стремлении помочь там, где, кажется, уже и помочь невозможно, Войно-Ясенецкий додумался до того, что принялся «отнимать» у соседних госпиталей больных и раненых с наиболее тяжелыми поражениями. Он просил разыскивать раненых с гнойными, осложненными поражениями тазобедренного сустава, тех, кого большинство хирургов считало обреченными. Многие раненые из этой категории были возвращены к жизни, а кое-кто смог вернуться в строй [3, с. 15-18].

В марте 1943 года открылась маленькая церковь в Николаевке, предместье Красноярска, и святитель Лука назначен Архиепископом Красноярским. Открытие церкви освободило Луку от многолетней душевной стесненности, исцелило не только его душу, но и тело. Красноярская ссылка закончилась в конце 1943 года. В феврале 1944 святитель переезжает в Тамбов, куда его переводит Наркомздрав, а Патриарх Сергей специальным Указом назначает Луку Архиепископом Тамбовским и Мичуринским. Тамбовский храм долгие годы был рабочим общежитием. Владыка без жалоб принял наследие атеистов и начал ремонтировать храм, собирать причт, вести службы, совмещать церковный труд с госпитальными обязанностями. На попечении Тамбовского Архиепископа теперь находится 150 госпиталей. Начавшаяся в 1944 г. оттепель в отношениях власти и Церкви, в 1946 г. подходила к концу. Патриархия получила от наркома Карпова распоряжение убрать упрямого и слишком шумного архиепископа подальше от Москвы.

В связи с назначением на Симферопольскую и Крымскую кафедру 26 мая 1946 года владыка переехал в Симферополь [4, с. 32-36]. Решив оставить активную медицинскую деятельность, владыка направил все силы на управление епархией, которая после войны была в полном упадке. Святитель часто сам ездил по приходам для ознакомления с приходской общиной и состоянием храмов. В годы управления Крымской епархией Высокопреосвященнейший Лука произнес большую часть своих проповедей. Он начал проповедовать еще в Ташкенте, но по причине ареста и ссылки многие годы вынужден был молчать. Однако с весны 1943 года, когда в Красноярске открылся храм, и до конца жизни архиепископ Лука проповедовал неустанно: писал проповеди, произносил их, правил, рассылал листки с текстом по городам страны. Проповеди святителя составляют 12 томов.

В 1958 году владыка Лука полностью ослеп. Несмотря на это, до конца жизни он продолжал архиерейскую службу, выступал с проповедями перед прихожанами и настолько точно исполнял все детали службы, что никто не мог догадаться о слепоте пастыря.



11 июня 1961 года, в день всех святых, в земле Российской просиявших, архиепископ Лука скончался. Прощаться с великим архиереем вышел весь город: люди заполнили крыши, балконы, сидели даже на деревьях. Почти 35 лет мощи святого покоились в земле. 22 ноября 1995 года архиепископ Симферопольский и Крымский Лука был причислен Православной Церковью к лику местночтимых святых Крыма.

Его мощи были перенесены в кафедральный Свято-Троицкий собор Симферополя 17-20 марта 1996 года.

В Симферопольской и Крымской епархии торжество прославления святителя Крымского Луки состоялось 24-



25 мая 1996 года.

В 2000 году на Юбилейном Архиерейском Соборе святитель Лука (Войно-Ясенецкий) был прославлен в лике святых новомучеников и исповедников Церкви Русской для общецерковного почитания. Память ему установлена 11 июня, а также 25 января (7 февраля) – вместе со святыми новомучениками и исповедниками Церкви Русской и 15 (28 декабря) – собор всех Крымских святых [4].

В Луганске при Медуниверситете в честь Святителя Луки Крымского открыт храм, а в пос. Юбилейном: храм-часовня.

Подвиг святителя Луки – подвиг ревностного стояния в православной вере в смутную эпоху явных и тайных перерождений – ныне особенно актуален. В одних кругах он известен как выдающийся деятель церкви и прославленный святой, в других – как хирург с мировым именем, в третьих – как добрый, великодушный человек, всегда готовый оказать помощь ближнему. Так или иначе, память о нём жива по сей день и будет жить в дальнейшем в сердцах благодарных ему людей. И многие из нас сегодня с надеждой и любовью произнесут: «Святителю отче Лука, моли Бога о нас!»

Выводы. Двадцатый век дал миру огромное количество святых. Святые – это соль земли, которая не дает разложиться загнивающему во грехах человечеству. Среди великого сонма святых совсем недавно на церковном небосклоне засияла новая звезда – почивший в Крыму, святитель Божий Лука. Ведущим принципом этического мировоззрения святителя выступает человеколюбие. Идея человеколюбия у В.Ф. Войно-Ясенецкого базируется на центральных основаниях христианской морали. Христианская религия, согласно взглядам В.Ф. Войно-Ясенецкого, является воплощением истинного человеколюбия и гуманности. Добродетель любви, согласно мысли В.Ф. Войно-Ясенецкого, является связующим звеном в цепи добродетелей, и именно она делает человека человеческим. Человечность, основанная на любви и сострадании к больному – основа деятельности врача. Без человечности медицина теряет право на существование, так как без этого личностного качества она теряет свою главную функцию – помогать страждущим и служить человеку. Изучение жития и богословских трудов этого угодника Божия – не праздный интерес досужего ума, а жизненно важная необходимость восприятия его опыта, приведшего его в Царство Божие, и указывающего этот путь нам. Своему биографу святитель Лука сделал очень важное наставление о том, что тот, кто собирается описать его жизнь, ни в коем случае не должен отделять облик архиепископа Луки от лица хирурга Войно-Ясенецкого. В самом деле, сугубый подвиг святого Луки как



святителя и хирурга, заставляет в глубоком почтении склонить перед ним головы и врачей, и духовенства, и благодарных пациентов.

Литература

1. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Я полюбил страдание... Автобиография. – М., 1995.
2. Лука, архиепископ Тамбовский. Памяти Святейшего Патриарха Сергия. – Журнал Московской Патриархии. – 1944. – №8.
3. Архив Белогорского благочиния при Свято-Никольском храме. Переписка с епархиальным управлением. Архиерейские указы. 1948-1959.
4. Архив Крымской епархии. Материалы Комиссии по канонизации архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого).
5. Поповский М.А. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. – Paris, YMCA-press, 1979.

Kolodka R.V. WAY OF THE CROSS AND THEOLOGICAL VIEWS OF ST. LUKE (VOYNO-YASENETSKY)

In the history of our country, we see the majestic figure saint Luke (in the world Valentina Feliksovich Voyno-Yasenetsky; 1877-1961) – a renowned scholar, professor of surgery and topographic anatomy, one of the founders of regional anesthesia and purulent surgery. On the example of his life shows the fruits of compounds of religious thought and science.

Key words: *biography, contribution to surgery, religion.*

Колодка Роман Владимирович – магистрант кафедры мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля (г. Луганск). Клирик Алчевского благочиния.

Рецензент: Ильченко В.И. – к. пед. н., доцент.



ТРЕБОВАНИЯ

к публикациям в научном издании по философским наукам «Анропос: Логос и Теос» Луганского национального университета имени Владимира Даля

1. При оформлении текста: все поля 20 мм; шрифт Times New Roman, кегль 14, интервал – 1,5; абзац – 10 мм. Относительно символов. В тексте необходимо использовать только кавычки такого образца: «», дефис – это короткое тире «-». Не нужно ставить лишние пробелы, особенно перед квадратными или круглыми скобками, а также в них.

2. Разделы статей должны включать:

- Постановку проблемы (в общем виде и ее связь с важными научными и практическими задачами). Статья по возможности должна содержать анализ последних исследований и публикаций.

- Цель исследования.

- Основную часть (изложение основного материала исследования с полным обоснованием полученных научных результатов).

- Выводы.


3. Статья подается на русском или английском языках. Оптимальный объем текста статьи 10-12 страниц (не должен превышать 20 тыс. знаков), включая таблицы, схемы и рисунки. Графические материалы к статье должны направляться отдельными файлами. Использование цветных рисунков и графиков не рекомендуется.

4. Вверху на первой странице статьи: индекс УДК – слева, без абзацного отступа. Ниже по правому краю строки курсивным полужирным выделением приводятся фамилии и инициалы автора(ов). Далее, через один интервал прописными буквами полужирным выделением название статьи без переносов с выравниванием по центру. Далее через один интервал с абзацного отступа – аннотация к статье.

5. После названия статьи помещается аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5). В конце статьи (после списка литературы) на английском языке указываются инициалы и фамилии автора(ов), название статьи и представляется аннотация.

6. Если в статье присутствуют иллюстрации, необходимо располагать их по тексту, выравнивая подписи (рис. 1. Схема ...) по ширине с абзаца 1 см. Второй экземпляр иллюстрации необходимо представить на отдельном листе. Иллюстрации должны быть четкими и контрастными.

7. Таблицы располагать по тексту. Над таблицей поставить ее порядковый



номер (Таблица 1) выровнивая по правому краю, под которой разместить название таблицы, выровнивая по центру.

8. Список литературы подается общим списком в конце статьи согласно установленным требованиям (ВАК РФ. ГОСТ Р 7.0.5 от 2008) через 1 см от последней строки шрифтом Times New Roman, кегль 14, с полуторным межстрочным интервалом и выровнивается по ширине. Ссылки на литературу в тексте даются по такому образцу [7, с. 123] по образцам, приведенным в ГОСТ Р 7.0.5 – 2008 «Библиографическая ссылка». Страница ссылки на несколько источников одновременно разделяется знаком точка с запятой и подается таким образом: [1; 4; 8] или [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Ссылка на архивные источники оформляется согласно ГОСТ 11.3 и ГОСТ 11.4 – 2008. Упомянутые в тексте ученые, исследователи называются по алфавиту – Н. Бердяев, А. Лосев, В. Соловьев, Ф. Шеллинг и другие. В начале отмечается имя, а потом фамилию ученого. Необходимо выделять зарубежных и отечественных исследователей.

9. Обязательно подать электронный вариант статьи на диске CD-RW или по электронной почте – dmitriy3003@mail.ru.

При значительном объеме статьи архивировать с помощью WINRAR и подать на диске DVD-RW.

10. Публикация должна быть снабжена информацией об авторе (ах), включающей фамилию, имя и отчество, должность, место работы или учебы, ученая степень, ученое звание, телефон, адрес электронной почты – подаются отдельным файлом.

11. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

12. Статьи аспирантов и соискателей без научной степени принимаются при наличии рекомендации кафедры (отдела) и рецензии доктора или кандидата наук.

13. Ответственность за точность изложенных фактов, цитат, цифр и фамилий несут авторы материалов. В статью могут быть внесены изменения редакционного характера без согласия автора. Редакционная коллегия оставляет за собой право отклонить некачественные материалы без пояснения причин.

Авторы статей оплачивают 30 руб. за 1 стр. (или 300 руб. – за публикацию. В электронном варианте издания – 50 рублей (без сборника)). Каждый из авторов получает один печатный вариант издания. В случае, если нужно большее количество экземпляров, необходимо заранее предупредить редакцию и оплатить стоимость дополнительных экземпляров.

Редколлегия сборника «Анропос: Логос и Теос»

находится по адресу:

к. 314, корпус 2, кв. Молодежный 20а,

Луганский национальный университет

имени Владимира Даля,

г. Луганск, 91034

Главный редактор: Исаев Владимир Данилович

Ответственный секретарь: Кобылкин Дмитрий Сергеевич

e-mail: dmitriy3003@mail.ru тел. 066-321-68-44

Контактные телефоны: тел. (0642) 41-80-53

e-mail кафедры мировой философии и теологии: kaf.fil-teo@mail.ru.

АНТРОПОС: ЛОГОС И ТЕОС

Выпуск 2

Сборник научных трудов

Оригинал-макет

Е.А. Гриниченко

Подписано к печати 05.12.2016

Формат 60x84 ¹/₁₆. Бумага типогр. Гарнитура Times New Roman.

Печать офсетная. Услов. печат. листа 17,3. Учет изд. листа 18,2.

Тираж 300 экз. Изд. № 0021. Заказ № _____. Цена договорная.

Издательство Луганского национального
университета имени Владимира Даля

Свидетельство о регистрации серия **МИ-СГР ИД 000003** от **20.11.2015** г.

Адрес издательства: 91034, г. Луганск, кв. Молодежный, 20а

Телефон: (0642) 34-48-48. Факс: (0642) 34-48-48

E-mail: dahl.univer@yandex.ru. www.dahluniver.ru

